مسار تحرّر المرأة في تونس بين مقتضيات الواقع واختلاف الرّؤى (1920-1948)

عميرة عليّة الصغير (*)

نتناول بالبحث في هذه الدراسة مسار تحرّر المرأة في تونس ما بين 1920 و1948. وفي الحقيقة لئن كان تاريخ منطلق البحث (1920) لا يمثّل حدثا مفصليّا في تاريخ تحرّر المرأة، فهو نقطة تحوّل في النّضال الوطني التحرّري، إذ ارتقى فيه الصّراع مع المستعمر إلى مستوى التّنظيم العصري ببعث الحزب الحرّ الدّستوري التّونسي، فإنّ سنة 1948 عرفت الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والذي يكرّس المساواة المطلقة بين المرأة والرّجل. ولعلّ ما يميّز هذه الفترة من تاريخ تحرّر المرأة التّونسية، هو ذاك النّضج النّسبي في طرح إشكاليّة النّهوض بها وما حصل في نهاية الحرب وبعد أكثر من خمس وستين سنة من الوجود الاستعماري من مظاهر تحرّرية حقيقيّة في حياة المرأة التّونسية. وكما في غيرها من الدّول المستعمرة اصطبغت قضيّة تحرّر المرأة في تونس بالتّناقض الرّئيسي آنذاك والذي كان يحرّك القوى الاجتماعية والسّياسية والتيّارات الثّقافية والفكرية، ألا وهو التّناقض بين المستعمِر والمستعمَر، بين إرادة السّيطرة ومحو الذّاتية والإدماج عند المستعمرين والرّغبة في التحرّر والدّفاع عن الهويّة عند التّونسيين.

لذا فإنّ طرح قيم المساواة بين المرأة والرّجل وحريّة المرأة في استقلاليّتها والتصرّف في ذاتها وحقّها الطّبيعي في اقتحام كلّ مجالات الحياة العامّة للنّشاط والتعلّم والعمل والتصرّف والقيادة دون تمييز على قدم المساواة مع الرّجل، أي كلّ ما يدخل تحت عنوان حريّة المرأة، الإنسان سوف يخضع للخصوصيات التّاريخية للمجتمع المعني وهنا المجتمع التّونسي من درجة نضج حضاري (التقدّم الثقافي والفكري للمجتمع والنّخبة خاصّة) ومدى قابليّته للقيم الجديدة. كذلك مدى انفتاح ذلك المجتمع على المؤثّرات الوافدة الخارجيّة والمحليّة. وفعلا كان المجتمع التّونسي في تلك الظّرفية التّاريخية منفتحا عن طلب ورغبة (من نخبه خاصّة) أو تحت تأثير الواقع الاستعماري على رياح التّغيير القادمة من الشّرق وخاصّة من الغرب. فتحرّر المرأة كحقيقة تاريخيّة أو كمبحث شغل دعاة النّهضة. ومهما كانت صيغه ودرجاته كان أوّلا نتاجا للواقع الموضوعي للبلاد أي نتيجة الاحتكاك بالمجتمع الأوربي القائم في تونس منذ 1881 خاصّة، وثانيا نتيجة العناصر الإرادية الأخرى وفي أوّلها التّعليم وتلك الحركة النّقدية الشّاملة

*) جامعي، تونس

التي خضعت لها أوضاع المرأة المسلمة في المملكة ورغبة المساهمين فيها في خلخلة المجتمع الأهلي وربّما انحلاله أو توقا لتغيير أوضاع المرأة فعلا والنّهوض بها. ولعلّ كتاب الحدّاد «امرأتنا في الشّريعة والمجتمع» كان أحد العلامات المتميّزة في تلك الحركة. وقد أفردنا لبحث هذا الموضوع ثلاثة محاور عنونّاها كالتّالي:

أولا : تحدّيات الواقع الجديد أو جدليّة الانجذاب والنّفور ؛

ثانيا : تحرّر المرأة في تونس وصراع الرّؤى ؛

ثالثا : حصيلة الفترة : بدايات الإنعتاق وحدود المدّ التحرّري ؛

أولا - تحدّيات الواقع الجديد أو جدليّة الانجذاب والنّفور :

نتناول تحت هذا العنوان العناصر التي كانت فاعلة في تحوّلات أوضاع المرأة وفي كيفيّة مقاربتها في تونس نحو درجات متفاوتة من التحرّر أو الحياة العصريّة وهي الاحتكاك بأسلوب عيش الجاليات الأوروبية في البلاد، ودور التّعليم، ووسائل الثقافة العصرية الأخرى، ثم فعل الكتابات النّقدية لرجال الفكر والصّحافة الأوروبيين في إدراج القضيّة النّسائية ضمن الاهتمامات الفكريّة العامّة، وأخيرا نتعرّض لتأثير حركة تحرّر المرأة في الشّرق في تلك التحوّلات.

1 - المجتمع الأوربي في تونس أو النّموذج المتحدّي :

مثّل نمط عيش الجاليات الأوروبية في تونس عنصر جذب للسكّان تماهت معه في الأوّل خاصّة العناصر الميسورة في المجتمع ليشمل تأثيره لاحقا الفئات المتوسّطة وحتى الشّعبية بحكم قانون اقتداء المغلوب بالغالب، لكن ظاهرة الإنجذاب هذه لازمتها ظاهرة النّفور والانكفاء عند آخرين كما سنبيّنه في ثنايا البحث. وقد كتب الباحث ألبار ممّي عن هذا الإقبال على نمط عيش المستعمر ومحاولة خروج المتماهين معه من «جلودهم» والذّوبان في قيمه قائلا : «إنّ الانقياد الكلّي لهذا النّمط، لهو معبّر فعلا. فالمرأة الشّقراء ومهما كانت باهتة وعادية الجمال، تظهر وكأنّها أرقى من كلّ امرأة أخرى سمراء وكلّ منتوج صنعه المستعمر أو كلام قاله يحظى بكلّ الثّقة. فأخلاقه ولباسه ومأكله وعمارته كلّها، تنقل بحذافرها حتى وإن كانت غير ملائمة» (1).

بالفعل لقد تكوّن تدريجيّا في البلاد التّونسية بحكم انفتاحها للهجرة الأوروبية وسياسة التوطين الاستعماري في البلاد وضرورات الإدارة الاستعمارية واستثمار الثّروات مجتمع أوربي متعدّد الأصول من إيطاليّين وفرنسيّين ومالطيّين ويونانيّين وغيرهم ارتفع عدد أفراده من حوالي 20 ألف سنة الاحتلال إلى 156 ألف سنة 1921 وأكثر من 239 ألف سنة 1946. وقد استوطنت الجاليات الأوروبية مختلف جهات البلاد وخاصّة الخصبة منها وكانت حاضرة في المدن والأرياف. وكانت الأحياء الأوروبية العصريّة تحاذي أحياء الأهالي في المدن التّونسية وتشرف القرى الاستعمارية على مداشر وبلدات الفلاّحين في البوادي. وكان أسلوب عيش الأوروبيين يتجلّى أمام عيون الأهالي حيث كانت المرأة الأوروبية في علاقتها مع الرّجل تقدّم نموذجا آخر يغري البعض وينفر الآخر، إذ كانت المرأة تشارك الرّجل في العمل ولو في قطاعات محدودة كالإدارة والصّحة والتّعليم والتجارة وتشارك في الأنشطة السّياسية والنّقابية والثقافية والكشفيّة وتنشّط عديد الجمعيّات من الجمعيّات الخيريّة إلى جمعيّات التعارف والموسيقى والرّياضة وتغزو الفضاء العمومي سافرة متحرّرة ترتاد قاعات السّينما والمسرح وتشارك مع الرّجل حفلات الأفراح العامّة والخاصّة بالرّقص والشّرب وتجالس الرّجال في المقاهي والمطاعم. وكانت الفتاة الأوروبية تغدو إلى المدارس شأنها شأن أولاد جيلها تتعلّم وتمارس الرّياضة وتتنقّل دون رقيب أو حام... فالمرأة الأوروبية بتحرّرها وبمظهرها العصري من لباس وتصفيف شعر وزينة، كانت لا تغري فقط التّونسيات المتطلّعات للظّهور بمظهر المرأة العصريّة، بل كذلك عديد الرّجال من التّونسيين.

وكانت الأوساط البرجوازيّة الميسورة من العائلات

التّونسية الأكثر جرأة على تبنّي نمط العيش الأوربي والسّماح للمرأة منها على تقليد الأوربيات وفي المقتطفين التاليين من مجلّة «ليلى» «Leïla» النّسائية (ديسمبر 1936) نلمس ملامح هذا التحوّل في سلوكيّات فئة من المجتمع الأهلي: «نلاقي كلّ يوم في أنهج العاصمة سيّدات من الأوساط البرجوازيّة يرفلن في أحلى مظاهر الزّينة وجوههنّ نصف مستورة. يتخيّل هؤلاء السيّدات أنّ «الحريّة» تعني أن يذهبن لتجاذب أطراف الحديث مع خيّاطة الكوليزي أو مع المستخدمات اليهوديّات في المدينة الجديدة. ويؤسفنا جدّا أن نقول لهنّ إنّهن ضللن الطّريق ومن الأفضل حياة الحجر على حياة تعني الحريّة فيها الفسق». وفي مقال آخر بعنوان «من تصرّفات البرجوازيّة المتفسّخة» نقرأ: «متحضّرات» هكذا يعتقدن وهكذا يبتعدن عن وسطهن الطّبيعي الذي لا يكنّ له إلاّ الاحتقار. إنّهن يرغبن في تبنّي الحياة الغربيّة وفعلا إنهن يتغرّبن بدون حدود. وككلّ العائلات الأوربية هناك من العائلات البرجوازيّة التّونسية من تنظّم حفلات استقبال في ديارها لكن هذا الاستقبال لا يحظى به إلاّ الأوربيون، وهكذا ترى حول الطّاولة الواحدة الجنسين يتناقشان ويتبادلان الحديث ويشربان ويدخّنان ويمرحان ويطرحان شتّى المواضيع. لكن ما أن يعلن عن قدوم مسلم لدار المضيّف (...) حتى يعمّ الصّمت، إنّه أحد مفسدي الأفراح قادم! فتنسحب النّساء المسلمات (طبعا) لتنزوي في حجرة على حدة (...) يستغرب الأوربيون من هذا الخروج المفاجىء ويتبادلون نظرات السّخرية».

وبحكم العدوى السّلوكية والإقتداء بالأقوى لأنّ القيم التي تسود هي دائما قيم الطبقات التي تتحكّم في المجتمع من حيث الثّروة والسّلطة ومن حيث القيادة الثقافية والرّوحية، فإنّ تلك السّلوكيات التي ينتقدها «المحافظون» تسرّبت تدريجيّا ومع الزّمن إلى فئات أوسع وخرجت من دائرة الطّبقات الميسورة. خاصّة وأنّ عوامل أخرى ساهمت في تكريسها.

وكان الزّواج المختلط أحد السّبل الأخرى التي تسرّبت من خلالها تلك القيم المتحرّرة والعلاقات النّدية مع الرّجل -والتي تهمّ المرأة- إلى المجتمع الأهلي المسلم، حتى أنّ هذه الظّاهرة كانت موضوع استنكار ومحلّ نقد من الأوساط الوطنيّة وهذا ما سنعود إليه في المحور الثّاني. وكانت الزّوجة الأوربية التي تدخل العائلة المسلمة بمثابة «حامل عدوى حضاريّة» في حياتها اليوميّة وفي علاقاتها مع زوجها وأبنائها تؤثّر في العائلة الكبيرة للزّوج وتقلّدها نساء القربى وتغار من معاملتها بندّية لزوجها وجرأتها في كلامها وزينتها وفي الخروج معه ملتصقة به إلى الفضاء الخارجي.

كانت ظاهرة زواج التّونسيين المسلمين من الكتابيات (مسيحيات أو يهوديّات) متداولة حتى قبل الحماية، خاصّة في الأوساط الثرية والعائلة المالكة التي كانت لها علاقة بالأوربيين المستقرّين بالبلاد. لكن مع تزايد الجاليات الأوربية الوافدة على تونس وتزايد حركة التّونسيين نحو الخارج في إطار الخدمة العسكريّة وخاصّة طلبا للعلم أصبحت تلك الظّاهرة منذ أواسط العشرينات تستدعي الانتباه حيث تعدّدت الزّيجات بين شبّان من عائلات برجوازيّة وأوربيات أو بين طلاّب الجامعات (حالة أشهرهم بورقيبة) وأفراد من العساكر التّونسيين الذين وضعتهم الصّدف أمام فرنسيّات وجنسيّات أخرى فيتزوّجونهنّ. وهنّ عادة نساء من أوساط متواضعة كبنات موظفين أو تجّار أو ريفيّات أو من ذوات الأخلاق «المتحرّرة» (2). وحسب هنري دومنتني في مؤلّفه «نساء من تونس»(3) كان عدد الزّيجات المختلطة بين مسلمين ومسيحيّات أو يهوديّات للفترة ما بين 1920 و 1940 ما بين 400 و 500 زواج، 45٪ منها تهمّ فرنسيّات و 25٪ إيطاليّات و15٪ يهوديات و15٪ مالطيات ونمساويات وغيرهنّ. ويشير نفس المؤلّف إلى أنّ عدد المسلمات المتزوّجات بأوربيين كان ضئيلا جدّا ولم يتعدّ طيلة العشريّة 1930-1940 العشرين زيجة. وذلك أنّ الرّجال الأوربيين لم يكونوا منجذبين لهذا النّوع من الزّواج وليس لهم رغبة في اعتناق الإسلام (لأنّ الشّرع يمنع على المسلمة زواج غير مسلم)، أضف إلى ذلك

روح الاستعلاء عند الغربي عامّة بينما مثل ما يقول ألبار ممّي (4) إنّ قمّة النّجاح عند المستعمَر المتغرّب هو التماهي مع السيّد المستعمر والزّواج من شقراء حتى وإن كانت باهتة. فالارتباط بالغازي يرفع من القيمة في عيون المجتمع وهو خطوة للاعتراف بالتميّز والاقتراب من النّموذج والمثل ومن الدّوافع كذلك للزّواج بالغربيّات تفادي غلاء المهور وإمكانيّة التعرّف على الزّوجة قبل الاقتران أو تفادي تدخّل عائلة الزّوجة في حياة الزّوجين، كذلك الاعتقاد بأنّ التزوّج من «متحضّرة» يعين الرّجل على تحمّل عبء الحياة.

أمّا بالنّسبة للنّساء المسلمات المتجرّئات فالذي كان يحدوهنّ للزّواج بأوربيين هو أساسا رغبتهنّ في التحرّر والتّرقية الاجتماعية، إذ كانت المسلمة بحكم احتكاكها بالوسط الأوربي ولو من بعيد تعي الفارق بين تصرّفات الزّوج الغربي والزّوج التّونسي لذا كان زواجهنّ من أجانب هو بمثابة تمرّد على السّلطة المطلقة للأب في اختيار الزّوج المناسب وضد رغبتهنّ غالبا وأملهنّ أن يجدن لدى النّصراني احتراما وحنانا أكبر وضمانات قانونيّة تحصنهنّ من سيف التّطليق الممنوح للزّوج المسلم كما أنّ الزّواج «بالرّومي» في اعتقادهنّ يخلّصهنّ من الوصاية التي يفرضها عليهنّ الأحماء المسلمون ومن السّجن الذي يفرضونه عليهنّ.

هكذا فإنّ ظاهرة الزّواج المختلط وعلى محدوديّتها أصبحت تمثّل بداية من أواسط العشرينات إحدى شواغل ليس فقط الحركة الوطنيّة بل خاصّة الفتيات التّونسيات المتعلّمات اللّواتي أصبحن ينظرن إلى المرأة الفرنسيّة والأوربية عامة كمنافسة خطيرة لهن في زواج محتمل من أولئك الشّباب المتعلّم الذي تغريه الأوربية بهيئتها وعلمها ويحبّذها على بنت بلده المسلمة والمحافظة والتي ينعتها «بالبقرة» «لأنّها لا تعرف إلاّ الإنجاب وخدمة البيت». لذا بدافع إثبات الذّات والندية سمحت كثير من العائلات لبناتهنّ بالتعلّم ومجاراة تيّار التّجديد في السّفور والإقبال على الحياة لضمان -على الأقلّ- زواج ناجح.

2 - التّعليم العصري وقنوات الحداثة :

رغم احتراز جلّ التّونسيين تقريبا من التّعليم العصري (من حيث المضمون) حتى الحرب العالميّة الثانية واحترازهم أكثر من تعليم بناتهم تعليما عصريّا، فإنّ هذا التّعليم -على قلّة انتشاره- قد شمل آلاف التّونسيين ذكورا وحتى من البنات خاصّة في مراحله الابتدائية. ويمثّل التّعليم الأداة المتميّزة لغرس قيم وثقافة معيّنة وبناء الإنسان. ونقتصر هنا في هذا الموضوع على الفترة التي تهم البحث على تبيان كيف أنّ هذا التّعليم للذّكور وخاصّة للإناث ساهم في الوعي بقضيّة المرأة وترسيخ قيم التحرّر والحداثة. وقد كانت سلطة الحماية معنيّة بنشر اللغة والثّقافة الفرنسيتين لاعتبارات سياسيّة معروفة لضمان ديمومة الاستعمار ولتكوين نخب محلية متشبّعة بثقافة المستعمر وقادرة على القيام بدور الوسيط والشّريك في السّيطرة على المجتمع الأهلي وإدارته. وكانت الإدارة الاستعمارية في معالجتها لقضيّة تعليم المرأة بالذّات تأخذ في الاعتبار المصلحة العليا لفرنسا في البلاد (ربح المرأة للثّقافة الفرنسيّة يضمن ولاء الأبناء لها) وتجاري في الآن ذاته مواقف القوى الاجتماعية التي ترتكز عليها وهي بالتّحديد القوى المتنفذة المحافظة ثقافيا أو سياسيّا من كبار الاستعماريين والمثقّفين في الجانب الفرنسي (المعادين لنشر التّعليم العام في وسط التّونسيين) أو المحافظين في الجانب الأهلي من دوائر الزّيتونة ومؤسّسات التّأطير الرّوحي والفكري للمجتمع (شيوخ الطّرق الدينية، المدرّسون. . .) وهم أساسا من المناهضين لتغيير أوضاع المرأة وتعليمها تعليما عصريّا. كما يدخل في حساب السّياسة التّعليمية لإدارة الحماية مواقف القوى الأخرى الضّاغطة من الوطنيّين التّونسيين أو القوى اليساريّة والتحرّرية الفرنسية الدّاعية لنشر التّعليم بما فيه تعليم المرأة وفاء لمبادئها. ومهما يكن من أمر فقد توفّرت للفتاة التّونسية فرص تعلّم أقبلت عليها في المرحلة الأولى بنات الفئات الميسورة لتتوسّع تدريجيّا لبنات الفئات المتوسّطة وحتى السّفلى خاصّة بالنّسبة للتّعليم المهني. ونذكّر هنا دون الدّخول في تفاصيل المنظومة التّعليمية بأهمّ النّتائج فيما يخصّ المرأة.

وقد بدأت مدارس الجمعيّات الرّهبانية المسيحيّة تستقرّ في البلاد منذ منتصف القرن 19 مساهمة في نشر

الثقافة العصريّة حيث فتحت أبوابها لأبناء الفئات العليا من التّونسيين ذكورا وإناثا وتواصل نسق بعث تلك المدارس للأخوات والآباء البيض ليشمل أهم مدن البلاد تقريبا كتونس وحلق الوادي وبنزرت وسوسة وصفاقس وقابس... وقد تطوّر عدد التّلميذات المسلمات في المدارس الإبتدائيّة الخاصّة وهي بيد الرّهبان في أغلبها من 16 سنة 1910 إلى 30 سنة 1930.

وكانت مدرسة لويز روني ميّي-Louise-René Millet- (مدرسة نهج الباشا) التي تأسّست سنة 1900، تحتلّ مكانة خاصّة في تعليم الفتيات المسلمات. وكان هدف سلطة الحماية من فتح هذه المدرسة وإعطاء إدارتها في الأوّل إلى أرملة مساعد للكاتب العام للحكومة التّونسية إجنشنك (Charlotte Eigenschenck) هو تعويد نساء الأوساط البرجوازيّة التّونسية على الحضارة الغربيّة وجعلهنّ يتأثّرن في حياتهنّ اليوميّة بأسلوب العيش الفرنسي (5).

وقد تطوّر عدد تلاميذات هذه المدرسة، (لأنّها ضاقت على استيعاب عدد أكبر)، كالتّالي: 1900: (5)، 1922: (420)، 1925: (456)، 1927: (501)، 1928: (565)، 1933: (565). وقد تحوّلت هذه المدرسة في 22 أوت 1945 إلى كولاج تابع للتّعليم العمومي بعدما كانت ذات صبغة عمليّة أساسا وتدريبيّة على حسن الاعتناء بالبيت ومبادئ الثقافة العامّة (حساب، فرنسيّة، أغاني، قرآن، عربيّة ثمّ أضيفت مواد التّاريخ والجغرافيا وعلوم الحياة وقواعد حفظ الصحة والعناية بالأطفال)، أمّا التّدريب على الأعمال اليدويّة فكان يهدف إلى تمكين الفتيات من تجهيز أنفسهنّ للزّواج (شغل التّطريز والدّنتال والتّفصيل والخياطة والتريكو).

وكانت هذه المدرسة طيلة الفترة الاستعمارية تستقطب بالخصوص بنات الأعيان وبرجوازيّة العاصمة، ثم انفتحت تدريجيّا على بنات الأوساط الشّعبية. وكانت الفتيات المتخرّجات من هذه المدرسة مرغوبات للزّواج من قبل الشبان التّونسيين الذي درسوا بالصّادقية أو بفرنسا كما ساهمت المدرسة في تكوين الإطارات النّسائية الأولى للبلاد (مدرّسات، ممرّضات، طبيبات...).

أمّا التّعليم الإبتدائي العمومي للفتيات فكان يتمّ في مدارس الفتيات الفرنسية المفتوحة (نظريّا) للعموم وفي مدارس الفتيات المسلمات التي بعثت سنة 1908، لتتحوّل بداية من 1944 إلى مدارس فرانكو-عربيّة للفتيات. وقد لاقت هذه المدارس إقبالا كبيرا من بنات الأوساط المتواضعة لأنّ البرجوازية تحبّذ إرسال بناتها للمدارس المسيحيّة والعموميّة أو لمدرسة لويز رني ميّي.

وكانت التّلميذات يتعلّمن مبادئ الفرنسية والعربيّة والرّسم والتّدبير المنزلي والعناية بالأطفال واللّغة العربيّة ويتدرّبن خاصّة على الخياطة والتريكو والوشي والزّربية والمرقوم. فتمكّن هذه المدارس إذن الفتيات من إتقان مهنة وضمان دخل ضروري عند التخرّج والعمل. وقد فتحت مدارس من هذا الصّنف في مناطق داخلية، إضافة للعاصمة، كالقيروان وقفصة وجربة ونابل وسوسة. وأصبح عدد هذه المدارس سنة 1913 حوالي عشرة وضمّت 725 تلميذة ثم تطوّرت سنة 1929 إلى 24 فيها 2436 طفلة وفي 1934 أصبحت مدارس الفتيات المسلمات تضمّ 3262 تلميذة يقوم عليهنّ 56 معلّمة و49 معلّمة مهني و14 معينة و6 مؤدّبين.

أمّا المدارس العموميّة للفتيات فكان يؤمّها من الجانب الأهلي خاصّة بنات الموظّفين السّامين في الإدارة التّونسية وقد تطوّر عدد التّونسيين ذكورا وإناثا بالمدارس الإبتدائية العموميّة حسب الإحصاءات الرّسمية كالتّالي:

	إنـــاث	ذكـــور
1885	6	468
1905	54	3145
1945	1864	2086
1954	7155	7370

وما تبرزه الأرقام هذه هو التزايد الملحوظ في الإقبال على هذا التّعليم وتراجع احتراز الأولياء من إرسال بناتهم للتعلّم مع الفرنسيين والأجانب وعلى يدي معلّمين يعدّون في صفّ «الكفّار» ورغم محاصرة المحيط المحافظ وتضييق الخناق على الأولياء والمتعلّمات

باعتبارهم مارقين عن المجموعة، فإنهم يتعرّضون لشتى المضايقات والغمز في الشّرف (6).

أمّا في التّعليم الثانوي فكان عدد الفتيات المسلمات ضعيفا أوّلا لأنّ التّعليم العمومي ليس مجانيا إلاّ للّواتي تميّزن. قد يحصلن على منحة لمواصلة تعليمهنّ ثم إن عديد العائلات لا تتجرّأ على تعليم بناتها أبعد من المرحلة الإبتدائيّة وفي عمر المراهقة الذي يقضي حسب الثقافة السّائدة بحجب الفتاة عن أنظار الرّجال. وكان أوّل المعاهد الثانوية للفتيات بالعاصمة معهد جيل فيري الذي أصبح بداية من 1914 معهد أرمون فاليار أو ليسي نهج روسيا للفتيات. ثم بعثت المعاهد التّالية : كولاج منفلوري، كولاج رادس، ليسي قرطاج، المعهد الفنّي للفتيات بول كمبون ومدرسة ترشيح المعلّمات. كذلك تأسّست بأهم المدن الداخلية معاهد ثانوية للفتيات (سوسة، صفاقس، بنزرت) لكن بقي التعليم الثانوي للإناث مرتكزا أساسا بالحاضرة (77٪ من التلميذات) ولم يبلغ عدد الفتيات المسلمات في التعليم الثانوي سنة 1924 إلا حوالي 10 على 1164 تلميذة (فرنسيات، يهوديات، إيطاليات، مالطيات. . .) أي نسبة 0,6٪ فقط. وقبيل الحرب العالمية الثانية أصبح عددهنّ 44 تلميذة على 2169 أي نسبة 2 ٪ من مجموع فتيات الثانوي وكانت أوّل فتاة مسلمة تونسيّة تتحصّل على شهادة الباكالوريا في شعبة لاتينيّة-لغات سنة 1926.

أمّا في التّعليم العالي فإنّ أوّل فتاة تونسيّة مسلمة تدخله كانت توحيدة بن الشيخ التي تحصّلت على الباكالوريا بامتياز سنة 1928 من معهد نهج روسيا للفتيات وزاولت تعليمها بباريس بكليّة الطبّ لتتخرّج أوّل طبيبة تونسيّة سنة 1936 (7) وبقي عدد الجامعيات ضعيفا حيث لم يتجاوز عدد المسلمات بالتّعليم العالي قبيل الإستقلال بقليل 37 على 383 طالبا تونسيّا.

حصيلة الأمر ورغم ضعف عدد المحظوظات اللّواتي تعلّمن وخاصّة في التّعليم العصري ورغم أنّ الأغلبيّة لم يتجاوزن عتبة التعليم الإبتدائي، كانت حصيلة تجربتهنّ على مقاعد المدرسة نتيجة ما تلقّينه من دروس أو ما تعلّمنه بالإحتكاك بالمعلّمات الفرنسيّات وزميلاتهنّ من الفتيات الأوربيات إيجابية جدّا في وعيهنّ بوضعيتهنّ كمضطهدات من الرّجل ومضطهدات من الإستعمار كأفراد من المجتمع التّونسي. كما سمح التّعليم واللّغة الفرنسية للفتاة التّونسية بالوعي بالهوّة التي تفصل واقع المرأة المسلمة عن مثيلاتها من الأوربيات وأطلعها على قيم جديدة جعلتها تتطلّع إلى الحريّة. هذا ما انعكس في حياتهنّ العملية، إذ كانت المتعلّمات في طليعة الثّائرات على التقاليد والضاربات بممنوعات محيطهنّ عرض الحائط والمتبنّيات لقضية المرأة وقضيّة الوطن. وهذا ما سنبرزه لاحقا.

وبقدر تأثير التّعليم العصري -وحتى التقليدي في الحقيقة- في بثّ قيم التحرّر والمساواة وكرامة الإنسان في الجانب النسائي لم تقل أهميّته في تغيير ذهنيات الذكور ورؤيتهم تجاه المرأة. وكان التونسيون الذين تفتّحوا على الثقافة العصرية من المدرسيين أو العصاميّين (نموذج الطاهر الحدّاد) من المساندين لتحرّر المرأة ومن المناضلين في سبيل قضيّتها حتى وإن كانت القضيّة الوطنية حوّلت قضيّة المرأة إلى الخلف وأرجئ تحرّرها لما بعد التحرّر الوطني.

ولكن التّعليم وحسن القراءة بالعربيّة أو الفرنسيّة مكن النّساء (والذكور) من مطالعة الرّوايات والقصص الغراميّة والاجتماعية وغيرها وقراءة الصّحف، خاصّة في الأوساط الميسورة وتتبّع أخبار المجتمعات الأخرى وبالخصوص أخبار النّساء بداية من الموضات الجديدة إلى النّضالات من أجل الإنعتاق وفرض الحقوق ممّا زاد في توسيع آفاق المرأة المتعلّمة واستعدادها لقبول الأفكار الجديدة أو الظّهور بمظهر المرأة العصريّة. كما أنّ الاستماع إلى الرّاديو (راديو تونس بداية من 1938) والإذاعات الأجنبيّة والعربيّة والاستماع للأغاني والأحاديث عزّز ذلك التوجّه. من ذلك في راديو تونس كانت برامج المنشّطة الأولى الآنسة عربيّة الزّاوش حول التّربية وتعليم المرأة والنّشاط النّسائي في العالم والأدب النّسائي العربي تلقى صدى كبيرا لدى من لهنّ المذياع وكان تأثير السّينما التي كثر روّادها وحتى من النّساء (خاصّة في رمضان) وبعيد الحرب العالميّة الثانية لا يقل أهمية في تغيير الذّهنيات وتكريس صورة أخرى للمرأة

التي يمكن أن تحبّ وتفرح وترقص وترتاد الأماكن العامة وتختلط مع الرّجال. وكذا كان فعل المسرح. إذ تأسّست مع بداية القرن العشرين عديد الفرق المسرحيّة التّونسية مثل «الشهامة» (1910) و «الآداب» (1911) وفرقة علي بن كاملة (1924) و «المستقبل التّمثيلي» (1927) و «الاتّحاد المسرحي» (1936) و«الكوكب التمثيلي» (1942). وكانت عديد النّسوة يصطحبن أزواجهنّ للتفرّج على التمثيليات من مقصوراتهنّ الخاصّة. هذا إذا أضفنا الحفلات الخاصّة وحفلات الأعراس أو الحفلات العموميّة ودور الرّقص التي ترتادها المتحرّرات فعلا والتي كانت مناسبات للتلاقي وتعلّم الجديد. توضّحت عناصر التحوّل الذّهني الذي انتاب أفراد المجتمع التّونسي ولو بدرجات وحسب الأوساط تجاه رؤيتهم للحياة عامّة ولمسألة المرأة بصورة خاصة لا سيّما وأنّ تلك القناعات والتصوّرات التي تعني المرأة كانت محطّ نقد وتعدّ ليس فقط من «أعداء الدّين» بل من أبناء الإسلام ذاتهم (8).

3 - وضع المرأة المسلمة بين نقد أهل الغرب وأهل الشّرق والحفز على مراجعة الذات :

استهدفت المرأة المسلمة في تونس من حيث وضعيّتها في الشّرع والمجتمع إلى انتقادات عدّة من الغربيين وكانت موضوع كتابات المهتمّين بالمجتمعات المحليّة من علماء الأنتربولوجيا والفلكلور والثقافات والصحافيين ورجال الدّين والسّياسة والأطبّاء أمثال الدكتور لومنسكي ("عادات عربية"، "نفسيّة المرأة العربية") ودميرسمان ("العائلة التونسية"، "تطوّر المرأة ومشاكله"...) وشارل جينيو ("المسلمات") وهنري دي منتتي ("الزواج الإسلامي في تونس"، "نساء من تونس") والأبوين كرّا دي فو ("المذهب الإسلامي") ودلمار ("نقيصة الإسلام: تعدّد الزّوجات") وأرتير بلقران ("التطوّر النسائي بتونس")... وغيرهم. وقد أنتجت هذه الكتابات كمّا من الدّراسات والانطباعات حول المجتمع التونسي والمرأة بالذّات تفاوتت من حيث القيمة والموضوعيّة ومن حيث جدّية البحث والقدرة على التفسير وصواب الفهم ورغم خضوعها عامّة للرؤية الاستعلائية لأصحابها القادمين من "عالم التمدّن" و"الحاملين لرسالة الحضارة" والتي فيها الكثير من التّهكم والسخرية والازدراء والعنصرية والتّحقير والاستبذال فهي تتضمّن رغم ذلك "كشفا للعيوب" وتصويرا لا يباعد الحقيقة التي كان عليها المجتمع المحلّي كثيرا، إذ كانت تلك الأدبيات تتناول بالدّرس وضعيّة المرأة في علاقتها بالرّجل وبمثيلاتها كذلك تصوّراتها وذهنيتها وحياتها داخل بيتها وعلاقاتها مع أبنائها وزوجها وحماتها وكيفية اهتمامها ببيتها وبمظهرها من لباس وزينة...

وقد عاينت هذه الكتابات وضعيّة المرأة التّونسية وشخّصت دونيّتها ورأت أنّ مجتمعها يعتبرها دون الرّجل "دينا وعقلا" وهي من "متاع الرّجل" تربّى لتخدمه وتسعده يتزوّجها للمتعة ولإنجاب الأطفال ويفضّل الذّكر على الأنثى منذ الولادة حتى الوفاة. وتوقّف منتقدو أوضاع المرأة في تونس عند مسائل عدّة كمسألة تعدّد الزّوجات ورأوا فيه تعبيرا فاضحا على دونيّة المرأة عند المسلمين واعتبارها بضاعة تباع وتشترى كما رأوا في سهولة التّطليق واحتكاره من الرّجل حجّة أخرى على انتفاء المساواة بين الجنسين. واسترعى انتباههم حجاب المرأة فمنهم من تهكّم وتندّر بالظاهرة ومنهم من عبّر على استيائه وأدانه واعتبره مترجما على انحطاط المسلمة ومجتمعها بأسره. كما رأوا في حصر المرأة وسجنها داخل جدران بيتها حطّا من قيمتها ويقلّل من تجربتها ونموّها الفكري والمعنوي ويبلّد ذهنها وله خطورة كبرى على تربية الأبناء الذين يخضعون لتربية أمّ حكم عليها بالانعزال وبالجهل فتكون عرضة لحالات هستيرية من الغضب والعنف المتولّدة عن الكبت الذي يخلّفه الحجب والانعزال هذا علاوة على ما تربّي أبناءها عليه من ميل إلى الجبن والكذب والنّفاق وكلّها خصال الإنسان المقهور حتى أنّ شارل جينو (9) يرى أن لا تفسير لتدهور العالم الإسلامي سوى تدنّي واقع المرأة فيه (10).

وكانت التيّارات السّياسية الفرنسيّة بالبلاد أكثر اندفاعا وجرأة في التعرّض لقضيّة المرأة، وقد استنكرت جلّها وضعها المتردّي ونادت بتغييره وإصلاحه في إطار

إصلاح المجتمع التّونسي بأسره وعبر التعليم وفاء لمهمّة فرنسا في «نشر الحضارة». وقد تفاوت في الواقع المواقف تجاه قضيّة المرأة وكان التّيار الجمهوري والاشتراكي أكثر تفهّما لأوضاع المجتمع التّونسي وأكثر جرأة في المناداة الفعليّة بالرّفع من شأن المرأة وحرّيتها تماشيا مع مرجعيّة معتنقيه الفكريّة المقرّة بتساوي البشر وتساوي المرأة والرّجل ونبذ العنصرية (على الأقل نظريّا) والدّفاع عن قيم العقل والحريّة والمساواة والدّيمقراطية والعدالة. ويكفي أن نذكّر هنا بالدّور الذي لعبته الفيدرالية الاشتراكية بتونس بإثارة قضيّة المرأة على نادي جمعيّة «التّرقي» «L'Essor» التابعة لها ودور الصّحف اليسارية مثل «الكوريي دو تونزي» «Le Courrier de Tunisie»- جريدة التيار الراديكـالـي بتـونـس وخـاصـة «تينـس سوسياليست» -«Tunis Socialiste»- جريدة الاشتراكيين التي حملت مقالات عديدة تناصر فيها قضيّة المرأة وتدافع عن دعاة تحرّرها (11). ويرى التّيار اليساري أن تحرّر المرأة يمرّ عبر التّعليم والارتقاء بالمرأة المسلمة إلى مستوى المرأة الأوربية في إطار سياسة اندماجيّة. وكان لهذا التّيار الفضل في بثّ أفكار المساواة والنّهوض بالمرأة بتونس واقترنت أسماء القياديّين الاشتراكيّين من أمثال ديران الجلفيال وكوهين حضريّة ومن النساء آف نوّال وإيفا فيشت بمعارك تحرير المرأة بتونس.

وكان موقف الحساسيّة الكاثوليكية في تونس من قضيّة المرأة يتراوح بين الاعتدال والتّطرّف ولعلّ مجموعة الآباء البيض ومجلّة «إبلا» «Ibla» وأفكار الأب ديرسمان تمثّل هذا التوجّه المعتدل المنادي كذلك بإدماج يراعي الخصوصيات المحليّة للمجتمع الأهلي والتّوفيق بين الحضارة الغربيّة والحضارة العربيّة الإسلامية و«إيجاد تسوية بين الموروث الثّقافي للشرق والموروث الثقافي للغرب ذلك لتطوير العلاقات بين هذه الشعوب» (12).

على عكس هذا التوجّه رأى المتطرّفون من رجال الدّين الكاثوليك وخدمة لأملهم الدّائم في تمسيح سكان شمال إفريقيا، أنّ رقيّ المرأة المسلمة يفترض تخلّصها من دينها. وقد عبّر الأب لوبون كرّا دي فو Le Bon Carra (du Vaux) عن هذا الرأي في مؤلفه «المذهب الإسلامي» (La doctrine de l'Islam) يقول: «كيف سيكون مستقبل هؤلاء اللاّتي يعشن وراء الخمار... هل سيرين أبواب سجونهن تفتح؟ هل سيتنشّقن نسيم الحريّة، وهذا كله بدون أن يوضع القرآن جانبا وبدون القضاء على العقيدة الإسلامية؟ هل أن تغيير العادات(...) ومواكبة القوانين حسب توجّهات أكثر ليبرالية وأكثر حداثة ممكن دون أن ينجرّ عنهما سقوط هذا الدّين؟ إنّه صعب ودقيق جدّا أن نحكم على هذه المسألة فنحن نرى أمام هذا التّغيير عراقيل نظريّة عدّة» (13). واعتبر أصحاب هذا التّيار أن مواقفه المعادية للدّين الإسلامي والمنادية بتحرير المرأة المسلمة يندرج ضمن الحركات الإنسانية المناضلة من أجل تحرير الشعوب والعناصر المضطهدة ومن بينها المرأة. وركّز هذا الخطاب الديني الغازي على قضيّة تعدّد الزّوجات والطلاق والحجاب والتفريق بين الجنسين ليشكّك في صلوحية الدّين الإسلامي وتناقضه مع قيم الحريّة والمساواة. وكانت مواقف هذا التّيار وما شابهه عقّدت أكثر مهمّة دعاة تحرّر المرأة من التّونسيين المسلمين وجلبت لهم شبهة التآمر على الدّين الإسلامي والتواطؤ مع أعدائه وهذا ما سوف نراه في المحور الثاني.

أمّا تيّار المتفوّقين الذي يجاهر بعنصريّته واحتقاره للعنصر الأهلي مسلمين ويهودا ويعتبر استحالة المساواة بين «من يجلّ المرأة ويعتبرها إنسانا حرّا ومساويا للرجل وبين من يستعبدها» غير أنه يرى أن إدماج المجتمع الأهلي يتنافى ومصالحهم الاستعماريّة، لذا عارضوا سياسة النّهوض بالمرأة ورفضوا كلّ ما من شأنه تقليص الفوارق بين المستعمرين والمستعمَرين. وقد كانت جريدتهم «لاتينزي فرانساز» «La Tunisie Française» التي يديرها زعيمهم فيكتور دوكرنيار حتى وفاته سنة 1917 ثمّ هنري تريدون تقف ضدّ تعليم المرأة مدّعية أنّه «يحطّ من مقامها»! وعارضت من ينادون بالإدماج ورأت في ذلك خطرا على الوجود الفرنسي بتونس و«يشوّه صورتهم» لدى متجانسيهم في الوطن الأم.

ومهما اختلفت آراء المفكرين والكتّاب ورجال السّياسة الفرنسيّين حول قضيّة تحرير النّساء فإنها ساهمت

رغم ذلك في التّقدّم بقضيّة المرأة. وحتى إن لم تكن تلك الآراء في متناول كلّ المتعلّمين التونسيين فإنها تجد صداها في الصّحف الوطنية تناقشها وتردّ عليها، فطرح الآراء تلك فحسب ساهم دون ريب في مساءلة عقليّة النّخبة واستفزازها حضاريا وتشككها في قناعاتها. فتلك الأفكار المطروحة ورغم الخلفيّة الاستعمارية والاستعلائية لكثير من المدافعين عنها قد مثّلت لا محالة الخميرة الضّرورية لولادة الفكر الإصلاحي وتبنّي قيم جديدة، قيم العقل والإنسانية والمساواة والتّحرّر. خاصة وأنّ أصواتا من الشرق الإسلامي كانت تبشّر هي أيضا بنفس الفكر وتطرح قضيّة النّهضة وتحرّر المرأة.

كانت النخبة المتعلّمة في تونس وخاصة المتخرّجة من الزيتونة مشدودة إلى الشرق العربي بحكم شعورها بالانتماء إلى نفس الأمة الإسلامية ثمّ العربيّة وتجابه نفس العدو (الاستعمار الغربي) وكانت الاتصالات الفكريّة بين تونس والشرق تتمّ عبر تنقل الرّجال وخاصة الأفكار منذ القرن 19 (14)، وكانت الصّحف والكتب الصّادرة في البلدان الشرقيّة وخاصة في مصر تلقى رواجا لدى المثقفين في تونس. فلا غرو إذن أن تنتشر الأفكار الإصلاحية التي نادى بها روّاد النّهضة في الشّرق في البلاد التّونسية. ودون إسهاب نذكّر هنا بأهمّ الأفكار التّحرّرية التي نادى بها أنصار المرأة هناك. تعرّض رفاعة رافع الطّهطاوي (1873 – 1801) لهذه القضيّة خاصة في مؤلّفيه «مناهج الألباب المصريّة في مباهج الآداب العصرية» (1869) و«المرشد الأمين في تربيّة البنات والبنين» (1873) ونادى فيهما بضرورة تعليم المرأة ومساواتها مع الرّجل في طلب العلم والشغل. واعتبر تعدّد الزوجات من باب الضّرورات التي أجازها الإسلام بشروط، كما اعتبر حجاب المرأة ليس ضامنا لعفّتها. واعتبر سليم البستاني في مجلة «المقتطف» (تموز 1883) إن المرأة مساوية للرّجل في القدرات العقليّة. ونادى أحمد فارس الشّدياق (1805 – 1887) في كتابيه «السّاق على السّاق» و«كشف المخبأ عن فنون أوربا» بتعليم المرأة وكذا فعل عبد الرّحمان الكواكبي (1846 – 1902) في «أم القرى». ويعتبر قاسم أمين (1865 – 1908) المناصر الأول لتحرير المرأة في الشرق العربي خاصة في كتابيه «تحرير المرأة» (1899) و«المرأة الجديدة» (1900)، وقد لاقت أفكاره معارضة شديدة من معاصريه المحافظين شأن الحدّاد المتأثر به في تونس. وقد ثار قاسم أمين ضدّ اضطهاد المرأة من الرّجل وضد شيوخ الدّين وتفسيرهم المضلّ لروح القرآن واعتبر انحطاط الأمة هو نتيجة الوضع الذي كانت عليه المرأة لذا نادى بتحريرها ومنحها حقّها في التعليم والعمل وحرّيتها في فكرها وإرادتها ونادى بضرورة إصلاح قانون الطلاق المجحف في حقّ المرأة واعتبر تعدّد الزّوجات نتيجة انتشار الرّق وشرح مساوئه وعارض الحجاب وبيّن أنه دخيل على الإسلام وعائق للنهوض بالمرأة. وقد دافع عن هذه الأفكار عديد الكتّاب والصحافيين وذهب جميل صدقي الزّهاوي في «المؤيّد» المصريّة إلى حدّ المناداة بالمساواة في الإرث سنة 1910.

كما ظهرت مجلات نسائية تتبنى قضية المرأة تصل أعدادها البلاد التونسية مثل «الفتاة» لصاحبتها هند نسيم نوفل وهي أوّل مجلّة نسائية تصدر بمصر (1892)، وأصدرت في بيروت الكسندرا ملتيادي أوّل مجلة سنة 1898 وهي «أنيسة الجليس» ثمّ أخذت المجلات النسائية تصدر تباعا في مصر وبلاد الشام. أهمّها : «العائلة»، «المرأة»، «المرأة في الإسلام» «شجرة الدّر»، «فتاة الشرق»، «الجنس اللّطيف»...

وكانت حركة مناصرة المرأة وراء بعث مؤسسات تعليمية خاصة للفتيات، إذ تأسست سنة 1826 أوّل مدرسة للبنات في الشام (بيروت) وفي القاهرة فتحت سنة 1873 أول مدرسة للفتيات على يدي الزّوجة الثالثة للخديوي إسماعيل. تبعتها مؤسسات تعليمية أخرى. وكانت أخبار تلك الحركة المنتصرة لحرّية المرأة تلقى صدى طيّبا لدى النخبة في تونس وموضوع حديث النّوادي والصّحف مثل «النّهضة» و«الصواب» و«لسان الشعب» والمجلات كـ «البدر» و«العالم الأدبي» (15).

كذلك شدّت التّحوّلات التي صاحبت الثورة الكماليّة في تركيا منذ استقلالها (1920 – 1938) انتباه النّخبة

في تونس وتفاعلت معها سلبا وإيجابا بباعث الشعور بالانتماء لفضاء الخلافة والجامعة الإسلامية. وكانت الإصلاحات المتعلقة بالمرأة والتي تعنينا هنا محلّ جدال في أوساط المتعلّمين في تونس ولاقت إعجابا ومساندة نقدية لدى بعض أفراد النّخبة لعلّ أبرزهم الحبيب بورقيبة والطّاهر الحدّاد الذي لخّص رفيقه أحمد الدّرعي موقفه من الإصلاحات الكمالية كما يلي: «وقد يسير الحداد مع الأتراك في إنكارهم لكثير من الماضي واعتباره قذارة في تاريخ الأمة يجب أن تتخلّص منه ولكنه لا يوافقهم على قطع الصّلة بالماضي قطعا نهائيا وبالأخص في مسألة الدّين وإن كان يتجه بكليته لقبول المدنيّة الغربية كضرورة من ضرورات هذا العصر ولما امتازت به من اشتمالها على أنظمة شعبيّة ولما تحقّقه من السّعادة البشريّة وكمرحلة من جملة مراحل الإنسانية في سفرها الطويل يرجو بعدها أن يجد الإنسان نظاما أكمل وأكفل لسعادته» (16).

على كلّ كانت الإصلاحات الكمالية لأوضاع المرأة حاضرة في الجدال لدى النّخبة في تونس في العشرينات خاصة، وقد ألهمت الكثير من المناصرين للمرأة واستشهدوا بها كنبراس ومثل يحتذى، من ذلك منّوبية الورتاني سنة 1924 وحبيبة المنشاري سنة 1929. وكان مصطفى كمال في إطار بناء الدولة العصريّة العلمانية وتطوير المجتمع التركي تبنّى القانون المدني السويسري بحذافره تقريبا لاغيا التّشريع الإسلامي في مجال تنظيم الأحوال الشخصيّة والمعاملات. حيث تمّ سنة 1925 منع تعدّد الزّوجات وإقرار الزّواج المدني وإلغاء حق الطلاق الأحادي وطالب المرأة بنزع الحجاب والوقوف إلى جانب الرجل وفتح أبواب التعليم أمامها سواسية مع الذكر وأعطى قانون 3 أفريل 1930 المرأة حق الانتخاب والترشّح للمجالس البلديّة ثم تلاه قانون 8 ديسمبر 1934 الذي منح حق الانتخاب الوطني لكل تركي رجل أو إمرأة (17).

وكان انخراط المرأة الشرقية في النّضال من أجل حقوقها دافعا آخر لحركة تحرّر المرأة في تونس إذ برزت نساء في عالم الأدب والصّحافة كزينب فوّاز (1846 – 1914) المصرية ونادت بالرّفع من شأن المرأة وحقها في التعليم وملاك حفني نصيف (1886 – 1918) «باحثة البادية» التي طالبت بتعليم الفتاة تربية إسلامية ووقفت ضدّ تعدّد الزّوجات وأصدرت عفيفة كرم (1883 – 1924) مجلّة «المرأة الجديدة» رافعت فيها عن حق المرأة ورقيّها، كذلك اللبنانية ماري زيادة أو الآنسة ماي (1886 – 1941) التي جمعت في صالونها في القاهرة رجال الأدب والعلم ونادت بتعليم المرأة وتحريرها. وقد انخرطت النساء في مصر في النّضال الاجتماعي والوطني وارتفعت صيغ مساهمتهن إلى مرحلة بعث الجمعيات النسائية (18). إذ تأسس سنة 1923 بالقاهرة «الاتحاد النسائي المصري» تحت رئاسة السيدة هدى شعراوي (1882 – 1947) هذه المرأة التي كانت من أصول ارستقراطية والتي ضحّت بثروتها وجهدها في خدمة قضية المرأة وقد عادت بعد مشاركتها صحبة رفيقتها أمينة الاتحاد سيزا نبراوي في أمريكا في مؤتمر «الائتلاف العالمي من أجل منح المرأة حق التصويت» هي والنبراوي حاسرتا الرأس مما كان له الأثر الكبير وأصدرت الشعراوي سنة 1925 مجلة نسائية سمّتها «المصرية» L'Egyptienne وطالبت سنة 1926 بإصلاح قانون الأحوال الشخصية وتأخير سنّ الزواج ومنح الفتاة حق التعلم في كل الدّرجات. وكان نضال هذا الاتحاد النّسائي ونشاط زعيمته حافزا للنساء في تونس للاقتداء به واستلهام تجربته كما شهدت بذلك المناضلة النسائية في تونس بشيرة بن مراد (19). كما نظّمت نساء الشرق مؤتمرات دولية عالجن فيها قضية المرأة. من ذلك المؤتمر العام الأول لنساء الشرق الذي انعقد بدمشق في جويلية 1930 والذي طالبت فيه المؤتمرات بالمساواة بين المرأة والرجل في كل شؤون الحياة وحق المرأة في الشغل، وإجبارية التعليم الابتدائي للفتيات وضرورة تعارف الزّوجين قبل القران وإلغاء تعدّد الزّوجات إلا في الحالات الضرورية القصوى ومنح المرأة حق الطلاق. وفي سنة 1932 طرح المؤتمر النسائي السّوري قضيّة الحجاب ووافقت فيه المشاركات عن المطالبة بتحديد سن الزواج وضرورة التعارف قبل البناء وتخفيف المهر والجهاز وفي أواخر نفس السنة انعقد بطهران المؤتمر الثاني لنساء الشرق حضرته ممثلات

عن عديد الدول وكانت ممثلة تونس حبيبة المنشاري. ثم تكوّنت نتيجة هذه الحركة اتحادات نسائية في جلّ بلدان الشرق العربي في العراق وسوريا ولبنان...

وهكذا كانت الأصوات المدافعة عن حقوق المرأة المسلمة المتأتية من الشرق وهذه الحركة الدافعة لتحرّرها من إقرار لتعلم البنات إلى انخراط نسائي في حركة النهضة والنضال الوطني خير مثال وسند أدبي لأنصار تحرّر المرأة في تونس.

ثانيا ـ تحرّر المرأة في تونس وصراع الرؤى:

نتناول تحت هذا العنوان أوّلا الظّروف الموضوعية التي طرحت فيها قضيّة المرأة في ما بين 1920 و1948 لنبيّن كيف أنّ السّياسة الاستعمارية خاصّة في أوجهها الثقافية جعلت طرح القضيّة في حدّ ذاته مشبوها، وعملت من أنصار تحرير المرأة متواطئين موضوعيّين مع «العدوّ المتربّص بالذات التونسية». وفي عنصر ثان نتطرّق إلى الكيفيّة والمضامين التي صيغ فيها مشروع تحرير المرأة قبل الحدّاد. وفي عنصر ثالث نتطرّق للمشروع الحدّادي بذاته.

1 ـ تحرّر المرأة بين التّوق للنّهوض وخشية فقدان الذات:

إنّ وعي التّونسيين بخطورة السّياسة الاستعمارية في البلاد لأبعادها الاقتصادية والاجتماعية والسّياسية، كان مصحوبا بوعي وحساسيّة أكبر تجاه ما يعمل عليه الاستعمار للقضاء على مكوّنات الذاتية التّونسية وتفتيت المجتمع، وقد عبّرت عن هذا الوعي منذ بداية القرن حركة الشّباب التّونسي منذ صدور جريدتها «التّونسي» («Le Tunisien») (فيفري 1907) وارتقاء المعارضة الوطنيّة لمستوى تكوين حزب وطني سنة 1920 أي الحزب الحرّ الدّستوري التّونسي وتجذر هذه الحركة في الثلاثينات عندما انفصلت العناصر المندفعة والشّابة لتكوّن حزبا أكثر واقعيّة في مقارعة الاستعمار وتحكّما في أساليب النّضال الشّعبي والعصري وذلك ببعث الحزب الحرّ الدّستوري الجديد سنة 1934. ولم تتخلّف الحركة العمّالية عن هذا الوعي الوطني ومجابهة الاستغلال الاستعماري، إذ عرفت الفترة تكوين جامعة عموم العملة التّونسية سنة 1924 على يدي محمد علي الحامي ومعاودة إحياء هذه الجامعة سنة 1937 تحت قيادة بلقاسم القناوي وكان تأسيس الاتحاد العام التونسي للشّغل بزعامة فرحات حشّاد سنة 1946، مرحلة متقدّمة في وعي الشّغّالين بالقضية الوطنيّة والقضيّة الاجتماعية. وقد كانت كلّ هذه التّنظيمات السّياسية أو النقابية طرفا في حركة تحرّر المرأة باتّخاذ المواقف والتّوجيه والحض كما سنشير إليه حتى ولو لم يكن ذلك من أولويّاتها.

وكانت السّياسة الاستعمارية كإدارة وكقوى سياسيّة فاعلة تهدف لضمان وجودها للقضاء على تلاحم المجتمع المحلّي وفقدانه مكوّناته الذّاتية وإفقاده أيّة مناعة للدّفاع عن الذّات، انطلاقا ممّا يعتقده المستعمرون بأنّهم حملة حضارة وقيم راقية وممثلي جنس كتب له أن يسود فتعمل القوى الاستعمارية الرّسمية وغير الرّسمية على تحقير المجتمع الأهلي واسمة إيّاه بالبدائيّة وانعدام التحضّر وغارسة فيه قيم الشّعور بالنّقص، معتبرة أن لا وجود لشعب تونسي بل إنّ البلاد تسكنها مجموعات بشريّة توافدت عليها من بربر وعرب وأتراك وأوربيين، فلا لحمة بينها ولا تكوّن أمّة ولا شعبا فهي «هباء من الأشخاص».

فالعرب (التونسيون) محتقرون في دينهم وثقافتهم فلا شيء يستحقّ التّقدير عندهم لا لغتهم ولا موسيقاهم ولا عاداتهم ولا حتى أطعمتهم وهندسة منازلهم... فلا خلاص لهم حسب الخطاب الاستعماري إلاّ التشبّه بالنموذج الاستعماري. وهذه الرّؤية التّحقيرية للمجتمع الأهلي يحملها أهل اليمين وحتى أهل اليسار وإن عبّروا عليها بصورة أقلّ فجاجة. وكان الأخطر في ذلك والذي تحسّسه الوطنيون آنذاك أنّ تلك الدّعاية الاستعمارية هنالك من استبطنها من التّونسيين ذاتهم وصاروا يمارسون عقد المستعمر على أبناء جلدتهم.

تلك القيم العنصريّة التي تناولتها ألسن الجاليات

الأوربية بالبلاد وخاصّة من الفرنسيين كانت تغرسها الإدارة الاستعمارية عن طريق التّعليم الرّسمي أو تروّجها مدارس الجمعيّات الرّهبانية المسيحيّة بوسائل أكثر مكرا. إذ كان التّعليم يهدف أساسا لفرنسة العناصر الأهلية وتكوين نخب يمكن أن تخدم الاستعمار، ويكفي أن نعرف مصير اللّغة العربية (لغة التّونسيين) إنّها كانت تعتبر لغة أجنبية وتدرّس اللّهجة العامّية في تلك المدارس والأخطر على تكوين النّشء التّونسي هو تلك الدّروس في مادّة التّاريخ التي كانت تحاول أن تغرس في عقول المتعلّمين أنّ شعبهم بدون تاريخ وأنّهم مرّوا بعصور ظلمات لم تنز تاريخها إلاّ الحقبة الرّومانية أو «فجر الأنوار» بقدوم الأوربيين.

وقد كتب عبد الوهّاب بكير في تقريره في المؤتمر الثاني لطلبة شمال إفريقيا المسلمين (أوت 1932) محذرا: «إنّ هناك خطرا عظيما على مستقبل بلادنا لأنّ أفكار هؤلاء المتحيّزين (الأساتذة الفرنسيين) تتسرى في شبابنا كسريان السّم في البدن وتجعلهم يحتقرون بلادهم وأجدادهم فيظنّون أنّهم كانوا متوحّشين مدّنتهم الأمم الأوربية. ولا يسعون أبدا في إحياء مجد آبائهم لأنّهم يجهلونه» (20). وقد تفطّنت النّخبة الوطنيّة لخطورة الأمر، فكانت تلك الدّروس الموازية في التّاريخ قدّمتها جمعيّتا «الخلدونية» و«الصادقية» وغيرها.

إنّ خطر مسخ الذات والقضاء على الهويّة لمسه الوطنيّون كذلك وبصورة واضحة منذ العشرينات خاصّة في ما عرف بسياسة التّجنيس والتي اتّخذت أبعادا خطيرة في بداية الثلاثينات. رغم صدور قوانين سابقة كان قانون 12 جويلية 1923 الصّادر عن البرلمان الفرنسي حول الدخول في الجنسيّة الفرنسية للمستقرّين في تونس من الأجانب (إيطاليّين خاصّة) وتونسيّين فرصة للوطنيين لمحاربة سياسة التّجنيس. وكان هدف فرنسا (قلب المعادلة الديمغرافية لصالحها والتي كانت لصالح الايطاليين) وجلب العناصر المتعلّمة والموالية للجنسيّة الفرنسية من التونسيين بتمكين المتجنّسين من بعض الامتيازات كالحق في قطع أراضي إدارة الاستيطان والتمتّع بامتيازات الفرنسيين في المؤسّسات التّعليمية والتّأمين والتقاعد والخدمات الإستشفائية وتوفير الشّغل والتمتّع بالثّلث الاستعماري بالنّسبة للموظّفين. وفعلا أقدم عديد التّونسيين من المسلمين أو اليهود على طلب الجنسيّة الفرنسية، غير أنّ عددهم بقي ضئيلا ودون ما كانت تأمله الدّولة الحامية من حيث العدد وقيمة المتجنّسين. وتفيد الإحصائيّات الرّسمية أنّ عدد المتجنّسين من التّونسيين تطوّر كالتّالي (21) :

السّنوات	مسلمون	يهود
1923 – 1911	123	299
1924 – 1928	787	4126
1933 – 1929	139	2334
1938 – 1934	02	180
1946 – 1939	07	157

وقد تحرّك الوطنيّون في الحزب الحر الدّستوري التّونسي وخارجه يندّدون بهذا القانون الماس بالسّيادة التّونسية لدى القوى الدّيمقراطية والسّلط لإبطال ذلك التّشريع الماسّ في اعتقادهم بالدّين الإسلامي، وشنّوا حملات ضدّ المتجنّسين في الصّحف الوطنية مثل «الأمّة» و«مرشد الأمّة» و«العصر الجديد» و«جحجوح» واصفين المتفرنسين بالكفرة والجيف. ولمع في هذه الحركة مناضلون أمثال محيي الدّين القليبي والطاهر الحدّاد. وكانت معارضة التّجنيس في الثلاثينات أشدّ قادتها مجموعة الوطنيين الشبّان حول جريدة «العمل التّونسي» (L'Action tunisienne) مستغلّة ظرفيّة الأزمة الاقتصادية التي ضربت البلاد. وكان محور الحملة ضدّ التّجنيس منع دفن المتجنّسين بالمقابر الإسلامية باعتبارهم مارقين عن الدّين وحدثت في عدّة مناطق من البلاد (أكودة، سوسة، المنستير، بنزرت، القيروان، قفصة...) مشادات بين المواطنين وقوات الأمن عند دفن المتجنّسين، وقوطع المتجنّسون في متاجرهم ومخالطتهم والزّواج منهم خاصّة وأنّ الوطنيّين استصدروا فتوى تعتبر المتجنّس كافرا (فتوى مفتي بنزرت). ولم تفلح الفتوى المضادّة التي حصلت عليها سلط الحماية من رجال المجلس الشّرعي

في عدم اعتبار المتجنّس الذي يصرّح بالشّهادتين أمام قاض عدل ليس كافرا بل تضاعفت النّقمة على دولة الحماية وعلى رجال الشّرع الذين اعتبروا متواطئين مع الاستعمار، ولم تهدأ الأوضاع حتى عندما قرّرت السّلط دفن المتجنّسين في مقابر خاصّة. وهكذا استغلّ الوطنيّون حركة التّجنيس لإفشال محاولات المساس من الشّخصية التّونسية وبث الوعي الوطني. وكان الموقف من التّجنيس يشابه الموقف من زواج التّونسيين بأجنبيات لأنّه في نظر الوطنيين يؤدّي إلى نفس النّتيجة في «نزيف الأمّة لصالح أعدائها» ويكفي أن نذكّر هنا ببعض المواقف إذ أدرجت مسألة الزّواج المختلط في أعمال المؤتمر الثّالث لجمعيّة طلبة شمال إفريقيا المسلمين بفرنسا الذي انعقد بباريس في سنة 1933 واعتبر فيه رئيس المؤتمر المنجي سليم الزّواج بأجنبيّات بمثابة «الدّاء الذي أصاب البعض من الطّلبة» و «بالهفوة العظيمة» وطالب المؤتمرون بالتخلّي عن هذا النّوع من الزّواج معتبرين خطره في مستوى التّجنيس لأنّه يضرّ بالقومية والدّين (22) وكذا كان موقف الاتحاد النّسائي الإسلامي التّونسي (انظر لاحقا).

ولم تزد السّياسة الاستعمارية المتحدّية للشعور الوطني ولعقيدة المسلمين إلاّ إصرارا على التشبّث بهويّتهم وإرادة في التصدّي لكلّ عمل يرون فيه خطرا على ذاتيتهم بما في ذلك تلك الدّعوة لتحرّر المرأة كما سنتبيّنه لاحقا. وفعلا تعدّدت تلك التحديات ونتعرّض هنا إلى أهمّها.

رغم الطّابع اللاّئكي المتشدّد للجمهوريّة الثالثة في فرنسا وعلاقتها العدائيّة مع الكنيسة الكاثوليكيّة فإنّ هذه الأخيرة لقيت دعم الدّولة في المستعمرات واعتبرتها حليفة لها في تركيز هيمنتها وجلب العناصر الأوربية وغيرها لحضيرة فرنسا عن طريق التّمسيح والتّعليم. فلقيت الدّعم المادي لبناء الكنائس ونشر التّعليم الخاص المسيحي على حساب الميزانية التّونسية مثلا في تونس. وكان قرار نصب تمثال الكردنال لافيجري سنة 1925 بمناسبة الذّكرى المائوية لولادة رجل الدّين هذا وكرمز لانتصار جديد للكنيسة المسيحيّة على أرض إفريقيا أحد الاستفزازات المؤلمة لشعور المسلمين في تونس. إذ تمّ رفع نصب لافيجري بمدخل المدينة العربية تونس في موقف متحدّ حاملا الصّليب بيد والإنجيل بالأخرى. وكانت سنة 1925 شهدت اعتداءات أخرى في حقّ المسلمين منها محاكمة النقابيين (رفاق محمد علي، في تونس) واحتلال وتخريب مدينة دمشق العربيّة من الجيش الفرنسي وتحالف إسبانيا وفرنسا الاستعمارية للقضاء على ثورة عبد الكريم الخطابي بالرّيف المغربي. لذا اعتبر التّونسيون نصب تمثال لافيجري تحدّيا آخر لشعور المسلمين وعبّروا عن سخطهم بالعرائض وجّهوها إلى رئاسة بلديّة الحاضرة وتظاهر طلبة الزّيتونة وتشابكوا مع قوّات الأمن (28 نوفمبر) بتوجيه من القيادات الدّستورية والمناضلين من طلاّب العلم مثل عبد الرّحمان البعلاوي والطّاهر الحداد وبلقاسم العمري. كما ندّدت الصّحف الأهلية بذلك النّصب وساندتها صحف اليسار في ذلك.

وفي نفس السّياق كان تنظيم المؤتمر الأفخارستي من الكنيسة المسيحيّة بتونس في شهر ماي 1930 واستعراض آلاف الشّبان المسيحيين حاملين الصّلبان بأنهج تونس اعتداء آخر على شعور المسلمين ورأوا فيه تحدّيا لهويّتهم العربيّة الإسلامية وخطرا على كيانهم. وقد زاد استياء التّونسيين عندما علموا بوجود الباي وكبار رجال الدّين مثل شيخ الإسلام والباش مفتي ضمن الهيئة الشرفية المنظمة للمؤتمر. وكان طلبة الزّيتونة في طليعة المتظاهرين والمضربين ضد انعقاد هذا المؤتمر الذي لقي الامتعاض والرّفض من الوطنيين.

وكانت أحداث أخرى مثل الاحتفال بخمسينيّة الحماية على تونس (1931) ومائويّة الحماية على الجزائر وصدور الظّهير البربري (1930) بالمغرب الأقصى الذي نصّ على تطبيق القانون الجنائي الفرنسي على البربر ومقاضاتهم في القضايا المدنيّة حسب العرف بدلا عن الشّرع الإسلامي أسبابا دعّمت شعور التّونسيين أنهم وإخوانهم من المشرق والمغرب مستهدفين من الاستعمار في كيانهم الوطني وفي ذاتيّتهم وفي موطن أجدادهم (سياسة التّوطين وافتكاك أراضي الأوقاف والعروش. . .).

في هذا الشّعور المتزايد بضرورة الدّفاع عن الذات

والمحافظة على مقوّمات الشّخصية الإسلامية للمجتمع التّونسي طرحت نداءات إصلاح أوضاع المرأة والرّفع من شأنها ممّا جعل الجدال حول هذه القضيّة يكون مطبوعا بالضّرورات السّياسية للمرحلة ويلفّه أحيانا الكثير من الذّاتية والتعصّب.

2 – تحرير المرأة قبل الحدّاد :

في الواقع إنّ طرح قضيّة المرأة كان سابقا لسنة 1920 ونحن نتطرّق هنا للمسألة بعد أن كانت أخذت حظّا من الإثارة والاهتمام منذ خير الدّين التّونسي وأحمد بن أبي الضياف وحسين بالخوجة مرورا بنازلي فاضل ورشيد بن مصطفى والطيّب بن عيسى والشيخ الثعالبي وغيره من جماعة الشّباب التونسي وما أولته الصّحف والمجلاّت التّونسية من اهتمام بهذه القضيّة وعرض ونقاش أفكار الإصلاح الواردة من الشّرق في دوريات مثل "النّهضة" و«الصواب» و«مرشد الأمّة» و«لسان الشّعب» و«البدر» و«العالم الأدبي» (23).

لكن بداية من العشرينات نظرا لتعمّق السّيطرة الاستعمارية والعناصر الحافّة التي شرحناها في المحور الأوّل من هذا البحث زاد وعي النّخبة بخطورة الواقع الاستعماري على كيانهم وذاتيّتهم كمجتمع، اتخذ موضوع الرقي بالمرأة صبغة متقدّمة فلم تبق مناداة التونسيين الأيقاظ في مسألة تحرير المرأة كما كانت عليه محتشمة أي المناداة بتعليمها وتهذيبها لتكون زوجة صالحة للبيت ولتربية الأبناء. وارتقى طرح القضيّة خاصة مع الحدّاد إلى مشروع نهضوي شامل تناول قضايا جوهريّة تمسّ مكانة المرأة في النّهضة ومساواتها بالرّجل وتضع كثيرا من المسلّمات والتشاريع الموروثة موضع تساؤل ونقد، لذا سنسهب هنا خاصّة في التطرّق لمشروع الحدّاد وردود الفعل إزاءه.

كانت المسائل التي تشغل بال النّخبة في ما يخصّ المرأة وبصورة منفصلة وجزئيّة حتى أواخر العشرينات قضايا مثل تعليم المرأة والحجاب والسّفور. وإن تقدّمت القناعة بضرورة تعليم المرأة في أوساط المتعلّمين -لكن أيّ تعليم ؟ سوف نعود لذلك- فإن المحافظين والرافضين لتعليمها لا زالوا كثيرين آنذاك وتعبّر الفقرة الموالية المأخوذة من مجلّة «البدر» (منتصف شوال 1340 هـ/1922) عن رؤية واسعة الانتشار ليس فقط عند العامّة بل عند أغلب المتعلّمين التّقليديين : «الرّجل هو السيّد المتبوع، نافذ الأمر والنّهي، مختص بتعدّد الزّوجات والتسري والطّلاق والمرأة هي التابعة له، المتحجّبة عن سواه، المقيّدة بإرادته، المعدّة لشخصه في الدّنيا وكذلك في الآخرة (...)» كذلك : «وكما أنّ الإسلام ميّز الرّجل وحضّ المرأة على الطّاعة والإكرام فإنّه بيّن قلّة ثقته بها أسوة ببقيّة الأديان فنهى الرّجل عن طاعة هواه وإعطائها السّيادة كما أنّه لم يهمل التّحذير منها فقد روى صاحب الرّسالة : «لا يفلح قوم تملكتهم امرأة» و«تعس عبد الزّوجة» و«شاورهنّ وخالفهنّ» و«يكفّرن العشير وينكرن الإحسان ولو أحسنت إليهنّ الدّهر كلّه ثم رأت منك شيئا قالت ما رأيت منك خيرا قط» و«استعيذوا بالله من شرّ النّساء وكونوا من خيارهنّ على حذر» و«أوثق سلاح إبليس النساء».

فحتى دعاة تعليم المرأة ومن أنصارها فكانوا يحصرونه في مجالات محدّدة وغايات واضحة يقول محمد الجعايبي وهو من دعاة التّعليم : «ونحن لا نكره تعليم المرأة بل نراه شرطا لازما لأمّة تنشد الرّقي وتتحفّز إلى نهضة صادقة. ولكنّنا كما قلنا في برنامج جريدتنا : نريد أن نعلّم بناتنا طبق آدابنا وأخلاقنا وبلغتنا التي هي لساننا الرّسمي والواسطة العظمى لفهم ديننا الذي يحتّم على المرأة المسلمة أن تتشبّع بمبادئه العالية (...) وإن لم تكن كذلك نكون قد خسرنا ديننا ودنيانا في آن واحد إذ ثبت بالاستقراء أنّ المرأة التي لا وازع يزعها ولا دين يعصمها تكون بلاء على الهيآت الاجتماعية وعضوا أشلّ في قوميّتها» (24).

فالتّعليم المسموح به للمرأة هو مبادئ اللّغة العربيّة وربّما الفرنسية ومبادئ الدّين وبعض المواد الضّرورية لتدبير المنزل كفنون الخياطة والوشي. وفي الواقع إنّ حصر تعليم المرأة في هذا المستوى وفي هذا المضمون هو حصيلة قناعة معيّنة بالدّور والوظيفة التي يجب أن

تقوم بها المرأة أي «المرأة للبيت» هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يترجم هذا الموقف من النّخبة عن خوف من أن تفقد العائلة التّونسية وبالتّالي المجتمع بأسره ذاتيّته وهويّته العربية الإسلامية لأنّ التعليم الحكومي في نظر دعاة تعليم المرأة من شأنه أن يدخل قيما أخرى وثقافة أخرى هي قيم وثقافة المستعمر وبالتّالي تكون النّتيجة هي ذوبان الشّخصية والهويّة واندماج المجتمع في شخصيّة المستعمر وهو ما يريده. وفي الحقيقة هذه الرّؤية لم تكن موقفا شاذا بل تبنّتها حتى النّخبة المسيّسة في قيادة الحزب الحرّ الدّستوري التّونسي ووردت في مؤلفها الجماعي «تونس الشّهيدة» (La Tunisie martyre) (صدر بباريس في بداية 1920) إذ نقرأ فيه إقرارا بضرورة تعليم المرأة لكن «يجب أن يكون ذلك باللّغة العربيّة» و«في ما تقتضيه الآداب والأخلاق الإسلاميّة» ورفض لتعليم الفتاة في المدارس العموميّة و«ذلك إحباطا لروح الإدماج التي كان المستعمر حريصا على تطبيقها عن طريق التّعليم الرّسمي عموما وفي مدارس الفتيات خصوصا» حسب هذا الكتاب. واعتبر الدّستوريون آنذاك التّعليم في المدارس الحكوميّة «إلقاء ما تبقى للأمّة من نبوغ في الهاوية والزجّ بها في طريق الانتحار والاندثار» (25).

وفي الحقيقة إنّ هذه الرّؤية لما يجب أن يكون عليه تعليم المرأة لدى النّخبة الوطنيّة آنذاك هي أيضا من باب التعلات وتبرير مواقف لم تهضم بعد القيم الجديدة التي يحملها التّعليم الوافد والمكانة التي تبشّر بها الثقافة الحديثة ذات المرجعيّة اللاّئكية والقائمة على قيم تساوي البشر والمرأة والرّجل وحريّة المرأة وحقّها في الحياة العامّة وفي العمل والاستقلال بذاتها.

موضوع آخر شغل بال النّخبة قبل صدور كتاب الحدّاد «امرأتنا في الشّريعة والمجتمع» سنة 1930 هو قضيّة خروج المرأة ومسألة الحجاب أو السّفور. وكان موضوع جدال كبير بين أنصار السّفور وخاصّة من الاشتراكيين الفرنسيين ورجال الحزب الإصلاحي القريبين منهم وبقيّة النّخبة. وكانت امرأة مسلمة تونسيّة هي التي أثارت الأولى الجدال حول السّفور وهي السيّدة منوبية الورتاني. كان ذلك في 15 جانفي 1924 على منبر الجمعيّة الثقافية «الترقّي» (L'Essor) التي ينشّطها الاشتراكيون وكان عنوان النّدوة «مع أو ضدّ الحركة النّسوية» وقد تدخّلت السيّدة الورتاني عارية الوجه وطالبت بتحرّر المرأة وأنهت كلمتها منتقدة المثقّفين بـ«عندما يحقّق الأتراك نصرا اجتماعيّا فإنّكم تسعدون هنا بتونس وتقيمون الأفراح فمن الأجدر أن تقتدوا بهم في ذلك» ومن هذه الحادثة بدأت «معركة السّفور» التي تواصلت حتى موفّى الثلاثينات. وبعد خمس سنوات تجرّأت امرأة أخرى في 8 جانفي 1929 بالحديث سافرة الوجه وهي السيّدة حبيبة المنشاري المنضوية للفرع النّسائي للحزب الاشتراكي الفرنسي في تونس وكان ذلك دائما على منبر «التّرقّي» في أمسية بعنوان «مع أو ضد تحرير المرأة». وتحدّثت هذه السيّدة في مداخلتها عن الحالة النفسيّة للفتاة المسلمة وبيّنت تعاسة وضع المرأة «الذي يدعو للرّثاء» وكيف أنها تجبر على ارتداء الحجاب منذ الثانية عشرة من عمرها وتتزوّج بعد ذلك بقليل من رجل يكبرها عادة وترغم عند خروجها متحجّبة وتعيش حياة تتناقض مع مقتضيات الحضارة العصريّة. وبيّنت المحاضرة أن الحجاب ليس حاميا لعفّة المرأة المسلمة بل هو على نقيض ذلك وهو عكس ما يعتقد ليس من الإسلام في شيء. وبعد أن نوّهت بمثال تركيا «التي بفضل عبقرية مصطفى كمال أدخلت النساء فيها وبحماس على طريق التّقدم» وناشدت المسلمين أن يتبنّوا أسلوب عيش الأوربيين «سبيل السعادة والهناء»، أهابت بالشباب والنخبة المثقفة أن يكونوا من صانعي تحرير المرأة (26).

وطبعت سنوات 1924 - 1930 بجدال حادّ حول قضيّة السّفور وصراع بين أنصاره (خاصة من الاشتراكيين والإصلاحيين) والمعارضين له على أعمدة الصّحف والمنتديات والمنابر. ووقفت النخبة الوطنية وحتى العصرية منها ضد السّفور بتعلة الحفاظ على الذاتية وإفشال خطر الاندماج ولعلّ الجدال الذي دار بين المحامين محمد نعمان القريب من الاشتراكيين وهو من مناصري السّفور والحبيب بورقيبة المناهض لرفع الحجاب يعبّر عن فحوى الخلاف بين تيار تقدّمي يرى إصلاح أوضاع المرأة والرقي

بها يندرج ضمن سياسة إصلاحية لا تقبل الإرجاء وتيار وطني يرى في الحفاظ على الحجاب حفاظا على الذاتية التونسية المهدّدة وإن تحرير المرأة يجب أن يأتي بعد التّحرر الوطني. يقول الحبيب بورقيبة في مقال له بجريدة «اللّواء التّونسي(27): «دون أن أتوقف عند أصل الحجاب بيّنت أننا في حمله نحن أمام تقليد دخل منذ قرون في عاداتنا يتطوّر بنسق تطوّرها وببطء شديد. وأن تقاليد وآداب مجموعة ما إن كانت أسرة أو قبيلة أو أمة هي الأكثر ملازمة لها وهي التي تعرّف تلك المجموعة وهي عنوان تفرّدها وشخصيتها (...) هل من مصلحتنا ودون المرور بمراحل انتقالية التعجيل بالقضاء على آدابنا وتقاليدنا سواء كانت حسنة أو سيئة وكل هذه الأشياء الصغيرة ومهما يقال عنها والتي تكوّن في الأخير شخصيتنا؟ وكانت إجابتي: لا قاطعة نظرا للظروف الخاصة التي نمرّ بها». وانبرى الصّحافيون والشعراء والمناهضون للسّفور ينتقدون المنادين به ويضعونهم في صف المتآمرين على الأمة ورأوا في السفور انحرافا عن الإسلام من أمثال مصطفى آغة وعبد الرزاق كرباكة وأبو الحسن بن شعبان والشيخ الطاهر القصّار الذي قال في نظم له صدر بجريدة «النديم» (26/2/1932) نورده كنموذج لذلك الخطاب المحافظ:

هـــل أنهـــنّ إذا رفعـــن حجابـا
يبلغن من نيـل العـــلا أسبابـــا
كلا فهتك السّتر شـر مصيبـــة
يغدو بها صرح العفـاف خرابـــا
حسبوا التمدن فـي السفـور ومـا دروا
أن السّفـور ينصـر الأعرابـــا
ويضل عن طريـق الهدايـة مؤمنـــا
عرف الشريعـة سنـة وكتابـــا
ماذا تنال البنت إن كشفت علـــى الـ
وجه المصون وقصرت أثوابـــا
وتبرّجت وجـــها لـــوجه بالبغا
ة الجاهليـن الصـوب والآداب.

3 - مشروع الحدّاد لتحرير المرأة :

يمثل كتاب الحدّاد «امرأتنا في الشريعة والمجتمع» (1930) تتويجا في تطوّر الفكر الإصلاحي التّونسي ودرجة متقدّمة في إدراك واقع المرأة التّونسية آنذاك والمجتمع بأسره. الطّاهر الحدّاد هو ذاك المثقف أصيل حامة قابس ولد بالحاضرة (1899) في عائلة متواضعة، تحصّل على شهادة التّطويع من الزيتونة سنة 1920 ودرس الحقوق سنتين ومنع من اجتياز امتحانها بأمر من مدير العدليّة. انخرط في العمل الوطني منذ شبابه إذ كان أحد العناصر النشطة في الحزب الحر الدستوري التونسي منذ 1920. كان رفيق محمد علي رائد العمل النّقابي الوطني بتونس اشترك معه في تكوين «جمعية التّعاون الاقتصادي» في جوان 1924 وخاصة في تأسيس جامعة عموم العملة التّونسية (ديسمبر 1924). اختلف مع قيادة الحزب الدستوري لموقفها المتخاذل من النقابة العمّاليّة ومحاكمة النقابيين سنة 1925 وعدم جديتها في الدّفاع عن القضيّة الوطنية. وهب بقيّة حياته مناضلا بالكلمة والقلم في خدمة التّحرر الوطني والاجتماعي. توفي في 7 ديسمبر 1935 بتونس ضحيّة التّزمت وتآمر الأعداء عليه.

فما هو مشروع الحدّاد للرّقي بالمرأة وتحرّرها ؟

في الواقع ينزّل الحدّاد أفكاره التّجديدية ومشروعه النّهضوي الشّامل في ما أكد عليه في كتاباته من ضرورة مسايرة الاتجاه العام والمحتّم لحركة التطوّر التاريخي وليس إدارة الظّهر لها والانزواء والانكفاء على الماضي نقدّسه. يقول: «إن تيّار الحضارة الغربية يجرفنا رجالا ونساء إلى مصبّه رغما من خلق الرياء الذي يحملنا على العطف والتّحنن إلى قديمنا الذاهب ولا ينجينا من ذلك مجرّد التّأفف والاستعاذة اللذين اعتدنا أن نكتفي بهما في كل ما يلم بنا من حوادث»(28). في رأيه أن حركة تحرير المرأة حركة لا مردّ لها بحكم هيمنة أسلوب العيش الأوربي والتّمدن. «إننا مهما بالغنا في إنكار ما للمرأة من حق وما لنا في نهوضها من نعمة شاملة فإنها ذاهبة في تيار التطوّر الحديث بقوة لا تملك هي ولا نحن لها ردّا» يقول في موضع آخر (29). ولذا حسب

الحدّاد توجّب تسليح المجتمع برمّته ومنه المرأة بالأدوات الفكرية والمعرفية وتوفير الشروط الاقتصادية الضرورية لمسايرة حركة التاريخ للانبعاث وإلا كان الفناء.

ويضع الحدّاد نفسه خارج منطق تيّار المصلحين الدّينيين فهو لئن بسط أفكاره التّحرّرية للمرأة انطلاقا من النّص الديني القرآني وإعادة قراءة أحكامه اعتبارا لما يقتضيه التطوّر ومحتّمات الزّمن والحياة فإن منظوره النّهضوي العام يخرج عن المرجعيّة الدّينية ويندرج ضمن اجتهاد عقلاني وضعي لا يقيم اعتبارا إلا للمنطق والعقل والعلم ويحدوه في ذلك أمل التحرّر الاجتماعي والوطني كمقصد وهدف وضعه لنضاله الفكري والاجتماعي والسّياسي. كما أن تحرير المرأة ينزّله الحدّاد في إطار منظوره العام لتحرير المجتمع والوطن. تحرير الوطن من الاستعمار وتحرير المجتمع من الاستغلال والتّسلط وعدم المساواة ومن الجهل والفردية القاتلة. ويعتقد الحدّاد راسخا أن تخلّف مجتمعه ووهنه واستعباده من المستعمر يعود في أحد أسبابه الأساسية إلى ما وضع فيه نصفه أي نساءه من مهانة وذلّ وانتقاص وتعطيل لكل قدراتهن، لذا رأى الحدّاد أن شرط التّحرر الأول والخلاص الجماعي هو في النهوض بالمرأة وتحرّرها باستعادة إنسانيتها عن طريق التعليم والعلم والتربية السّليمة التي سوف تغرسها بدورها في أبنائها بناة التّحرر المنشود (30).

وترتكز أفكار الحدّاد الإصلاحية لتحرير المرأة على مجموعة من المواقف عبّر عنها في مقالاته وأشعاره وخاصة في مؤلفه «امرأتنا في الشريعة والمجتمع» نوردها موجزة هنا :

ـ إفحام خصوم الإصلاح والنّهوض بالمرأة :

يستنجد الحدّاد لتغليط معارضي الإصلاح وللإقناع بوجوب تحرير المرأة بمنطق التاريخ السّائر في اتجاه حريّة المرأة أولا، وثانيا استنادا لفلسفة الدين وروحه إذ يعتقد الحدّاد أن النص القرآني متجدّد ومتطوّر وأن الأحكام الواردة فيه ليست نهائية بل هي وقتية تعبّر فقط على مستوى نضج المجتمع العربي زمن نزول الوحي وإن غاية الإسلام الكمال لذا وجب أن يتغيّر النّص كلما تغيّرت الحياة والواقع. ومن هذا يستمدّ الحدّاد اعتقاده في مرونة الشريعة وخلودها. وهذا الرأي كان أحد حجج خصومه في اتهامه بالكفر. وهذا التأويل بنى عليه الحدّاد فكره إذ يقول: «لقد رأيت بعين اليقين أنّ الإسلام بريء من تهمة تعطيله الإصلاح بل هو دينه القويم ومنبعه الذي لا ينضب وما كان انهيار صرحنا إلاّ من أوهام اعتقدناها وعادات مهلكة وفظيعة حكّمناها في رقابنا»(31).

ـ المرأة مساوية للرّجل ومؤهلة للنهوض بأعباء الحياة :

عكس ما كان متداولا عند أغلبية أهل عصره من اعتقاد في نقصان المرأة "عقلا ودينا" بالنّسبة للرّجل يردّ الحدّاد أن ذاك مجرّد ادعاء حتى وإن وجدت اختلافات فهي نتيجة حرمان المرأة من العلم والتجربة الاجتماعية وليست من جوهر المرأة. يقول، "وفيما أرى أن الإسلام في جوهره لا يمانع في تقرير هذه المساواة من كل وجوهها متى انتهت أسباب التفوق وتوفّرت الوسائل الموجبة (...) لقد حكم الإسلام في آيات القرآن بتمييز الرّجل عن المرأة في مواضع صريحة. وليس هذا بمانع أن يقبل مبدأ المساواة الاجتماعية بينهما عند توفر أسبابها بتطوّر الزّمن ما دام يرمي في جوهره إلى العدالة التّامة وروح الحق" (32). ويشكّك الحدّاد في صحّة الحديث المروي على النبيّ "النساء ناقصات عقل ودين» ويفترض حتى إذا سلّمنا بصحته انّه لا يدرى أكان يحدّثنا به عن أصل تكوين المرأة في جوهرها -ولا دليل على ذلك من لفظ الحديث- أو هو يعبّر عن حالتها في تلك العصور يعتذر عن بعض هفواتها لسائله أو لسامعه» (33). والحدّاد خلافا لمعاصريه وحتى الإصلاحيين منهم يرى أن المرأة مؤهلة لتولّي كل الوظائف في الدّولة والمجتمع ومهما كان العمل عظيما إذ يعتقد أن ليس في القرآن ما يمنع ذلك (34).

ـ المساواة أمام الزّواج ومناهضة تعدّد الزّوجات :

يرفض الحدّاد ما كان يعتبر شرعا في عهده من حق الولي في تزويج منظورته ابنته أو غيرها فهو يطالب بأن يكون الزّواج اختيارا بين الرجل والمرأة وذلك إقرارًا

بأهليّة الأنثى في اختيار شريك حياتها ويطالب برفع الوصاية عن المرأة. يقول ضد سلب المرأة حق اختيار زوجها: «عوض ذلك اخترنا أن نطمس بصيرتنا لنسلبها حق الاختيار بحجّة قصورها ونعطيه لغيرها من الآباء والأوصياء. وكم من الآباء من جعلوا زواج بناتهم قربانا للوجاهة والوظائف واستبدال المال أو حتى ضحيّة الغلط السّاذج واتّباع العادات كتزويجها من ابن عمّها أو من شيخ زاوية مهما بعد استعدادهما عن التناسب» (35).

أمّا في تعدّد الزّوجات فقد كتب الحدّاد: «ليس أن أقول بتعدّد الزوجات في الإسلام لأنّني لم أر للإسلام أثرا فيه وإنّما هو سيّئة من سيّئات الجاهلية الأولى التي جاهدها الإسلام طبق سياسته التدريجية» (36). ولم يجز الحداد تعدّد الزوجات حتى في حالة مرض الزوجة الأولى كما قال ذلك النصير الأوّل لتحرير المرأة قاسم أمين. كما أنّ براهين الحداد في مناهضته للتعدّد لم تقتصر فقط على المانع الشرعي أي استحالة العدل بين الزّوجات بل إنّ منطلقه كان إنسانيا أي أنّه كان يعتبر المرأة والرّجل متساويين في القيمة الإنسانية ومن هنا كان تعريفه للزّواج بأنه «عاطفة وواجب وازدواج وتعمير» (37) وهو ما يتناقض عموما عند أهل عصره من علماء وعامة من اعتبار الزواج عقد تمتيع رجل مقابل مهر بمفاتن امرأة حتى وإن غلّفوا ذلك بعدّة اعتبارات فقهيّة.

- الحجاب «كمامة على فم كلب» وحائل بين الرجل والمرأة:

يناهض الحدّاد الحجاب بما أنّه يرى من حق المرأة التمتّع بالحياة وبالجمال والخروج للحياة العامّة فهو يعتبره ليس من الإسلام في شيء: «إنّ الحجاب الذي نقرّره على المرأة كركن من أركان الإسلام سواء مكثها في المنزل أو وضع النقاب على وجهها ليس من المسائل التي يسهل إثباتها في الإسلام بل ظاهر الآية يرشد إلى نفيه لما في ذلك من الحرج المضني. وممّا يجعلنا نقطع بعدم وجوده في الإسلام» (38). ويشبّه الحدّاد النّقاب على وجوه النّساء منعا للفجور «بالكمامة على فم الكلاب كي لا تعضّ المارين» (39). ومن الحجج التي يسوقها الحدّاد ضد الحجاب هي أنّه حائل للتعارف الضّروري لنجاح الزّواج بين المرأة والرّجل وأن الحجاب دفع بكثير من الشباب المسلمين للبحث عن الزّوجة السّافرة من الأجنبيّات والحجاب يعطّل المرأة في إثبات حقوقها أمام المحاكم وتصريف شؤونها وتنمية ثروتها الذي يتطلّب الاختلاط بالنّاس وربط العلاقات ممّا يعرّض المرأة للزّور والتّدليس وخداع الوكلاء وأنّ الحجاب ليس ضامنا للعفّة فهو حسب الحدّاد: «لم يمنع اتّجاهها إلى جهات أخرى بتأثير العامل الطبيعي بل قد كان من أهمّ العوامل في انتشار اللّواط والمساحقة والعادة السريّة» (40). والحجاب يمنع المرأة من القيام بوظيفتها التربوية لأبنائها بما أنّه يمنعها من الخروج للإطلاع على الحياة والمشاركة في الأنشطة الثقافية ومعرفة بلدها، ويمنعها كذلك من الخروج للتعلّم واكتساب الخبرة الاجتماعية الضّرورية لإدارة شؤونها اليوميّة. ثم إنّ الحجاب وحبس المرأة في المنزل له تأثير على صحّتها الجسميّة والنّفسية بما أنّها تحرم من الرياضة البدنية والنّفسية الواجب القيام بأعبائها لتكتمل شخصيّتها.

- الحدّاد مع السّفور لا الفجور:

يؤكّد الحدّاد أنّ السّفور الذي أتى مع التمدّن الغربي هو يستجيب للحاجيات النّفسية والجنسيّة للرّجل والمرأة وأنّه منتشر لا ريب فيه «إنّ السّفور آخذ في الازدياد بلا ريب سواء تذمّرنا أو لم نتذمّر وسواء اتّجهنا لتعليم المرأة كما يجب أو لم نتجه. غير أنّ اتّجاهنا هذا يخفّف كثيرا من هذا التطوّر السّاذج والخالي من أسباب الوقاية» (41). ويردّ الحدّاد على من يدّعون أنّ الفجور هو نتيجة السّفور بأنّ عليهم لضمان طهارة المرأة أن نفرض على الرّجل أوّلا الطّهارة ونمنع تعدّد الزّوجات والزّواج بالإكراه وإطلاق يد الرّجل بالطّلاق لنحدّ من غيرة المرأة وانكسارها (42). ويجب خاصّة الحدّ من ظاهرة الفقر التي يرى فيها الحدّاد أعمّ وأخطر أسباب انتشار الفجور. لكن الحدّاد في دعوته للسّفور هو ضدّ التبرّج والإغراء والابتذال في الطّريق العام. ويردّ على المتزمّتين «ما كان أحوجنا إلى الاتحاد في تعليم وتربية المرأة للنّهوض بها بدلا من هذا الجدال العقيم (حول الحجاب) الذي نملأ به أيّامنا العاطلة» (43).

ـ الحدّاد يؤمن بإمكانيّة التساوي في الميراث بين الرّجل والمرأة :

انطلاقا من فهمه التطوري لأحكام الشريعة ومن إقراره بحق المرأة في العمل وإنتاج الثروة يقرّ الحدّاد -وهو من القلائل من دعاة تحرير المرأة في العالم الإسلامي الذين نادوا بالمساواة في الارث بين الذّكر والأنثى- إنّ قاعدة «وللذّكر حظّ الأنثيين» ليست من ثوابت الأحكام. يقول في مؤلّفه «امرأتنا» : «في الحقيقة إن الإسلام لم يعطنا حكما جازما عن جوهر المرأة في ذاتها. ذلك الحكم الذي لا يمكن أن يتناوله الزّمن وأطواره بالتّغيير. وليس في نصوصه ما هو صريح في هذا المعنى. إنّما الذي يوجد أنّه أبان ضعف المرأة وتأخرها في الحياة تقريرًا للحال الواقعة ففرض كفالتها على الرّجل مع أحكام أخرى بنيت على هذا الاعتبار وقد علّل الفقهاء نقص ميراثها عن الرّجل بكفالته لها. ولا شيء يجعلنا نعتقد خلود هذه الحالة دون تغيير» (44).

ـ الحدّاد ينادي بإنشاء محاكم للطّلاق :

ضمانا للمساواة بين الرّجل والمرأة وتفاديا لما كان يلحظه الحدّاد من استبداد الرّجال على النّساء وما وضعه الفقهاء من حق شرعي في أيديهم في حريّة تطليقهم لزوجاتهم ومنع حق طلب الطّلاق على الزّوجة إلاّ بشروط يصعب توفيرها نادى الحدّاد بإحداث محاكم للطّلاق وكان مجددا في ذلك. يقول الحدّاد لتفادي تلاعب الرّجل بمصير المرأة « أن لا علاج لدرء هذه الحالة إلاّ بوضع مبدأ تحكيم القضاء في كلّ ما يقع من حوادث الطّلاق والزّواج حتى لا يتمّ منهما إلاّ الموافق لغرض الشريعة ونصوصها» (45). إنّ وضع الطّلاق بيد القاضي هو الكفيل وحده حسب الحدّاد برفع سيف التطليق المسلّط على رأس المرأة ويمنع انكسارها وذلّها وخوفها الدّائم على استقرارها ويحدّ من تعسّف الزّوج.

ـ التعليم حق طبيعي للمرأة :

يقرّ الحدّاد بأنّ التّعليم حق طبيعي للمرأة كما للرّجل «لا يحدّه غير المواهب الفطريّة واستعداد الإنسان» (46) اعتمادا على العلم وحده الذي له «الأثر البيّن في معرفة أصول التّربية الفاضلة ومناهجها» حسب عبارته.

وبناء على تصوّره للدّور الذي يجب أن تلعبه المرأة الجديدة في المجتمع كإنسان فاعل وقادر سيشارك في كل مجالات النشاطات والقيادة لم يقصر الحدّاد تعليم المرأة في نوع من العلوم ولا على درجة من التّعليم. فهو عكس كثير من معاصريه وحتى من الوطنيين الليبراليين لا يعارض تعلّم الفتاة في المدارس العموميّة ويرى أنّ تعليم المرأة يجب أن يمكنها «من معرفة أصول دينها وتاريخه ولغة قومها وتاريخ بلادها وجنسها» وأن تتعلّم العلوم الرياضيّة والطبيعيّة «حتى يتثقّف عقلها بالمنطق ومعرفة الأشياء» وأن تتعلّم الرياضة البدنيّة لأنّ الرياضة قوّة للجسم ونشاط يعينان على النّشاط المعنوي، وتحسن مبادئ علم الصحة لتحسن تربية أبنائها وتعرف التّدبير المنزلي وتحسن الحرف والصّناعات للكسب وتتعلّم الفنون الجميلة كالشّعر والموسيقى والتّصوير لأن في «هذه الضّروب من الأدب أنشودة الرّوح للكمال وارتياض النّفس المترعة وغذاء العاطفة التي يقوم عليها بناء العائلة». فالحدّاد يناشد النّشء ذكورا وإناثا على الإقبال على شتى العلوم من علوم الطبّ والحقوق وعلوم السّياسة والاقتصاد والعمران. فلا تمييز في رؤيته في طلب المعرفة (47).

هذه أهمّ الأفكار الإصلاحيّة التي جهر بها الحدّاد سنة 1930 ممّا ألّب عليه المحافظين والرّجعيين وحاولوا قتل صوته في المهد. والمعركة التي خاضوها ضدّه معروفة وتناولها بالتّفصيل خاصّة الأستاذ أحمد خالد في مؤلّفه «أضواء من البيئة التّونسية على الطّاهر الحدّاد ونضال جيل» منذ 1967. ويكفينا هنا أن نذكّر بأهمّ حجج خصوم الحدّاد وخلفيات مواقفهم. في الواقع إن كانت أغلب النّخبة إضافة إلى العامّة كانت في صفّ الخصوم كانت هنالك قلّة من المثقفين الشبّان والمصلحين الجريئين ساندوه أمثال الشّيخ سالم بن حميدة ورفيقه في النّضال أحمد الدّرعي والشّاعر الفنّان محمد العقربي والصحافيين أمثال عبد العزيز العروي والهادي العبيدي والشّعراء أبو القاسم الشابي ومصطفى خريّف. . . وكرّموه عند صدور

كتابه في حفل بالبلفدير في 17 أكتوبر 1930. ولاقى مساندة الاشتراكيين الفرنسيين ورابطة الدّفاع عن حقوق الإنسان. أمّا قياديو الحزب الحر الدستوري من الشبان فكان موقفهم محتشما وإن عبّر الدّكتور الماطري عن تعاطفه مع الحدّاد في محنته فإنّه رأى أنّ طرح آرائه تلك ليست في إبّانها وأبدى احترازه من بعض ما أتى به الحدّاد كمسألة «الإرث» أو «تعدّد أزواج النبي» (48).

وقد تحامل على الحدّاد المحافظون ودوائر جامع الزّيتونة من شيوخ ومفتين وصحافيين وغيرهم ومن أشهر المؤلفات التي كتبت في الردّ على «امرأتنا في الشّريعة والمجتمع» كان كتاب «سيف الحق على من لا يرى الحق» (1931) لعمر بن إبراهيم البري المدني وكتاب الشيخ بالزيتونة محمد الصالح بن مراد «الحداد على امرأة الحدّاد. أو رد الخطأ والكفر والبدع التي حواها كتاب امرأتنا في الشريعة والمجتمع». وقد كالت كلّ هذه الكتابات شتى التهم للحدّاد حيث نعت بالجنون وبأنّه «الشيطان الرّجيم» (العبارة لبن مراد) وبادّعاء العلم «وهو جاهل» وإن الحدّاد «غايته من كتابه نشر الفسق والفاحشة» وأنّه متواطئ مع رجال الكنيسة لنسف الدّين الإسلامي ويكذّبون ما قال به الحدّاد في إمكانيّة التدرّج والتطوّر في أحكام الشّريعة ويرمونه بالكفر عندما ينادي بالمساواة في الإرث أو عدم جواز تعدّد الزّوجات وإقرار محاكم الطّلاق إضافة لشتمه بأقذع المذمّات ونعته بالجاهل والمدّعي والمجنون والزّنديق والكافر والخائن... ووصل العنف ضدّه إلى الاعتداء عليه جسديّا (49) وقد توّجت حملة اضطهاد هذا المصلح المجدّد من المتزمّتين بتمكّن «نظارة الزّيتونة» من استصدار حكم يمنع رواج «امرأتنا في الشّريعة والمجتمع» وسحب شهادة التطويع من الحدّاد ومنع العمل عليه كعدل إشهاد. ورغم استنجاد الحدّاد بالمقيم العام في رسالة بعثها له في 15 نوفمبر 1930 لرفع المظلمة عليه فلم يلق جوابا إذ تحالفت سلطة الحماية مع الطبقة المحافظة شريكتها في إرساء السيطرة على المجتمع الأهلي على إسكات ذلك الصوت المصلح والمناضل الوطني والاجتماعي.

وفي الواقع إن الحملة على الحداد من معارضيه وخاصة من رجال الدّين الذين يسمّيهم رفيق الحداد أحمد الدرعي «بالاكليروس الإسلامي» كانت تحت غطاء الذود على الدّين لكن في الحقيقة كانت لمحو عار مواقف رجال الدّين والأعيان من وجودهم في بداية عام 1930 ضمن لجنة تنظيم المؤتمر الافخارستي ولم يحرّكوا ساكنا للدّفاع عن الإسلام أمام هجمة المسيحية، كذلك أن هذه الطبقة من المدرّسين والمفتين والأئمة كانت أرستقراطية تتوارث المناصب والحظوة بالنسب (التدريس في الزيتونة، القضاء، الإفتاء،...) فكل عمل إصلاحي يخرّب مصالحها من الأساس ثم إنها تدّعي لنفسها حق احتكار تفسير الدّين والتوجيه الروحي للمجتمع فلم تقبل أن يأتي شيخ آفاقي ليغتصب حقّا تراه أبديّا ويتطاول على مقامها بوصف رجال الدّين بعدم الفهم والتّزمت والجهل ناعتا إياهم بالجمود والمحافظة وعبادة الماضي وادعاء القيادة الروحية للمجتمع دون حق وقدح في أخلاقياتهم في عديد من كتاباته الصحفية وأشعاره حيث يصفهم بالغرور والتباهي بالأنساب والأصول والصّلف والنفاق والارتزاق والجري وراء الجرايات والكسب والتمسّح على عتبات الحكام والمستعمرين والجبن في الإصداع بالحقيقة والتنمّر على دعاة الإصلاح ومحاصرة أفكار التجديد والنهضة وخيانة الوطن (50).

فقعل المحافظين في الحدّاد هو من باب تصفية حساب مع عدو طبقي وفكري. وقد تفطنت سلط الحماية لغاية رجال الدّين في معارضتهم للحدّاد ورأت في ما أثاروه ما يخدم مصالحها بتلهية الرأي العام عن انتقاد السّياسة الاستعمارية وإجهاض فكر تحرّري اجتماعي يهدّدها مع الملاحظ أن كبار الاستعماريين وعبر جريدتهم «تونس الفرنسية» وقفوا ضدّ الحدّاد وساندوا المحافظين.

وكان موقف قياديي الحزب الدستوري لا يقل عنفا من الطّاهر الحدّاد إذ استغلوا فرصة الضجة حول الكتاب ليصفّوا حسابا مع هذا الشاب الذي وسمهم بالجبن بتخليهم على محمد علي ورفاقه سنة 1925 وانتقاده رقودهم عن العمل الجاد واستغلال وجاهة الحزب لجمع المال والإشهار لهم كمحامين. فنعته هؤلاء بالوصولية والجري وراء الشهرة للحصول على منصب وشككوا في وطنيته معتبرين خروجه من الحزب لخيبته فيما كان يطمع فيه من مال منه

(51). وكان بلاغ قيادة الحزب الدستوري الصادر بجريدة «النديم» في 11 جوان 1932 لا يقل تشهيرا بالحداد من موقف إكليروس الزيتونة جاء فيه: «إن الحملة التي يقوم بها بعضهم ضدّ الحزب وبعض رجاله البارزين منشؤها أن الحزب منذ نشأته يحرص على سلامة عقيدة الأمة من الخيانة والزيغ والإلحاد وقد اندفع في هذا التّيار نفر أنكر عليهم الحزب خيانتهم وإلحادهم فتجمعوا في صعيد واحد وأخذوا يسيئون إلى الأمة في شخص حزبها «وكان أشدّ قياديي الحزب تهجّما على الحداد محيي الدين القليبي الذي كان يقول عنه «أنه يدسّ السم في الدّسم وتارة يرميه بالهدم وإفساد المشاريع وطورا يتهمه بالكفر والزندقة» (52).

لكنّ كتاب الحداد «امرأتنا في الشريعة والمجتمع» ورغم محاصرته ومنع انتشاره خدم قضية التحرر بالضجة التي قامت حوله وكان إثماره في المجتمع ليس ببعيد. كذلك ولئن طغت رهانات الواقع التاريخي منذ الثلاثينات على اهتمامات النّخب الوطنية وانشدّت طاقاتها النضالية نحو توحيد الصفوف من أجل التحرر الوطني أساسا وتراجعت قضية تحرير المرأة من أولويات مشاغلها ورغم ذلك سايرت الأفكار التي نادى بها الحداد ورفاقه وعي النخب وستشهد السنوات اللاحقة وخاصة سنوات البناء ما بعد الاستقلال تكريسا لتلك الأفكار الريادية. ومهما كانت المعوقات أمام الرقي بالمرأة فإن حصيلة فترة 1920 – 1948 لم تكن مستهانة.

ثالثا : حصيلة الفترة :

بدايات الانعتاق وحدود المد التحرري :

رغم العراقيل والطابع المحافظ للمجتمع التونسي نخبا وعامة فإن «تيار التمدّن الجارف» حسب تعبير الحدّاد أدّى فعله وحصلت عدّة تطوّرات تنمّ على رقي في نظرة المجتمع للمرأة وتسامحه مع عديد السّلوكيات والأعمال كانت معتبرة في باب الممنوعات. ثم الأهم أن المرأة في حدّ ذاتها انخرطت في حركة تحرّرها وانعتاق الوطن بأسره ببعث الجمعيات والمشاركة في الحياة المدنية والسياسية رغم محدودية ذلك النشاط وقصور الفكر الذي يؤطره.

1 – الجمعيات النسائية : برهان نضج ووعي بضرورة التحرّر الذاتي :

إن بعث الجمعيات النسائية للأخذ بقضية تحرير المرأة كانت رائجة في الصحف التونسية الصادرة آنذاك إذ كانت تتناقل أخبار الحركة النسائية في الشرق والغرب مثلما أشرنا لذلك في المحور الأول. وكان في تونس الصحفي الوطني الهادي العبيدي (1911 – 1985) وهو من المتحمّسين لأفكار المصلح المصري قاسم أمين أول من نادى على أعمدة جريدة «الصواب» التي كان يرأس تحريرها، بضرورة تأسيس جمعيات نسائية ونواد للنهوض بالمرأة. وقد كتب في «الصواب» بتاريخ 30 مارس 1928 يقول : «أن نصرف النظر وتوجيه الجهود نحو تعليم الفتاة فقط لا يأتي بالثمرة التي نرجوها من ذلك إذا لم يكن هناك جمعيات نسائية تؤمها الفتاة فتباحث صاحباتها في دروسها اليومية ويتبادلن الآراء في المواضيع الأدبية والاجتماعية التي تصقل الذهن وتربي الملكة في الرؤوس».

وكانت أوّل جمعية نسائية تونسية تكوّنت في فيفري 1932 «جمعية النساء المسلمات» (53) وهي جمعية خيرية أسّستها مجموعة من النسوة من أوساط أرستقراطية وبرجوازية لنجدة ضحايا فيضانات شتاء 1932. وكان أول اجتماع عقدته التأم بدار الخلصي في 20 فيفري حضرته زوجة المقيم العام منصرون وعديد النسوة مسلمات ويهوديات وأوربيات. وقد أعطيت رئاسة هذه الجمعية الخيرية الإحسانية لعقيلة حسن القلاتي زعيم حزب الإصلاح في العشرينات السيدة فاطمة القلاتي. وخطبت في هذا الاجتماع كل من وسيلة بن عمار والآنسة نجيبة بن مراد (بنت محمد الصالح بن مراد عدوّ الحداد) ودعتا الحاضرات إلى ضرورة الخروج من الإنزواء ودخول ميدان العمل الصّالح لخدمة المجتمع والوطن. وقد قامت الجمعيّة بجمع بعض التبرّعات لنجدة المحتاجين. وقد عارض الشاذلي خير الله في جريدته «La Voix du Tunisien» – «صوت التونسي»– تدخّل السيدة إيفا فيشت (Eva Fichet) الاشتراكية وكاتبة فرع «المنظمة العالميّة للنّساء من أجل السّلم» في شؤون المرأة التّونسية مؤكدا على ضرورة استقلاليّة العمل النّسائي التّونسي عن كلّ تأثير

أجنبي من الإقامة العامّة أو من الأحزاب الفرنسيّة. وقد حيّت الصّحف التونسية هذا المشروع ورأت فيه برهانا على يقظة المرأة التونسية.

وفي خضم أزمة الثلاثينات وفي إطار الجبهة الشعبية واستفاقة العمل الاجتماعي والنقابي التونسي تأسس في سنة 1936 «الاتحاد النسائي الإسلامي التونسي». وقد تأسّست هذه الجمعيّة انطلاقا من دار شيخ الإسلام محمد الصالح بن مراد ذاته وأسوة بالإتحاد النسائي المصري الذي كانت تتزعّمه هدى شعراوي حسب شهادة رئيسة هذه الجمعيّة التونسية بشيرة بن مراد (54) وتكوّن هذا الإتحاد على المبادئ التالية :

- تكوين رابطة المودّة والتعارف بين أفراده
- تربية البنت في دائرة الأخلاق الإسلامية وتوجيهها نحو التّعليم العالي
- بعث الثقافة الإسلامية العربية في الوسط النسائي

وقد ترأست «الإتحاد النسائي الإسلامي» بشيرة بن مراد حتى حلّه سنة 1956 وهي من وسط زيتوني ابنة شيخ الإسلام وزوجة شيخ في الزيتونة، وبعثت هذه الجمعيّة بمباركة ومساندة الدّستوريين حتى أنّ أوّل قانون أساسي لها كتبه رشيد إدريس. ولقيت دعم الإتّحاد العام التونسي للشّغل في شخص فرحات حشاد وكانت منشورات الجمعيّة النّسائية تطبع في دار الإتحاد ذاته. وقد كوّنت هذه الجمعية فرع بنات المدارس وفرع «حبيبات الكشافة». وعملت على جمع التبرّعات وتنظيم الحفلات وعرض المسرحيّات يحضرها النّساء لذلك الغرض لنجدة المحتاجين وإعانة الطّلبة التونسيين بفرنسا ونظمت اجتماعات توعوية دينيّة وكذلك وطنية. ويبدو أنّ الإتحاد النسائي الإسلامي كان يدعم الحزب الحر الدّستوري (الجديد) بالمال حسب شهادة رئيسته بشيرة بن مراد وفي علاقة مع الكشافة التّونسية حتى أن نشاط الاتحاد كان يتم في جناح من مقر الكشافة بسوق البلاط وضعه على ذمته المنجي بالي. وكانت نساء الاتحاد يزرن المساجين السياسيين ويزوّدنهنّ باحتياجاتهم، وساهم الاتحاد سنتي 1947 - 1948 في جمع التبرعات لإغاثة فلسطين (55). وتمكّن هذا الاتحاد النسائي من بعث فروع له بالمرسى ورادس وحمام الأنف والكاف وسوسة والقيروان وتطاوين ونابل تعمل حسب فلسفة الجمعية في التوجيه الديني والحث على التعلم وخدمة الوطن.

وفي سنة 1938 تكوّن «الاتحاد النسائي» دون أن يعترف به رسميّا تحت إشراف السيّدات بن ميلاد والزهار والقروي وتحت تأثير «جمعية الشبان المسلمين» (تأسست سنة 1928) وقيادة الحزب الدستوري القديم. وكان قانونه الأساسي حدد أهدافا مشابهة لأهداف سالفته :

- توثيق عرى الصداقة والتعارف بين أعضاء الاتحاد.
- تعليم الفتاة في إطار التقاليد الإسلامية وحثها على التعلم
- نشر الثقافة الإسلامية والعربية في أوساط النساء.

وقد تخوّفت السلط الاستعمارية من التوجه الأصولي لهذه الجمعية وأوجست انتماءها للتّيار الوهّابي لذا رفضت منحها تأشيرة النشاط ولقي ذلك الموقف مساندة من الباي الذي رأى هو أيضا انه من السابق لأوانه السماح بتكوين جمعيات نسائية مماثلة ومن الأفضل الاقتناع بتعليم الذكور فحسب (56).

وقد عاودت هذه الحساسية السّياسية نشاطها إثر الحرب فتمّ سنة 1945 بعث «الفرع النسائي لجمعية الشبان المسلمين» بمبادرة من جمعية الشبان المسلمين وبالتحديد من رئيسها الشيخ محمد الصالح النيفر المدرس بجامع الزيتونة وعضو اللجنة التنفيذية للحزب الدستوري (القديم). والتأم الاجتماع التأسيسي سنة 1945 (57) بدار السيد محمد بن عبد القادر بأريانة اختتم بتركيز فرع نسائي للجمعية. وتشكلت هيئته الأولى من السيدة سعاد الختاش (حرم الشيخ محمد الصالح النيفر) كرئيسة والحاجة درّة حرم السيد محمد بن عبد القادر في أمانة المال والكتابة للآنسة شريفة فقوسة وأعضاء عدة منهن حرم الشيخ محمد الهادي بالقاضي وأرملة الهادي الجبالي وحرم محمد بن عثمان. وكان بعث هذه الجمعية يستجيب لأحد أهداف «الشبان المسلمين» ألا وهو مقاومة «الأخلاق الفاسدة» عن طريق إلقاء دروس في التشريع الإسلامي والأخلاق الفاضلة بالمساجد خاصة وأن مظاهر

الفجور كثرت على ما يبدو في تلك الفترة حسب شهادة السيدة الختاش (58). وكان مقر الفرع في ركن من مقر «جمعية الشبان المسلمين» بنهج الباشا.

ومن أهم نشاطات هذه الجمعية النسائية تعليم الفتيات وتربيتهن تربية إسلامية خاصة بعدما تمكنت الجمعية من إنشاء مدرسة لتعليم البنت المسلمة في أكتوبر 1947 بنهج السّراجين بتونس. وكانت الدروس تركز على التوجيه الأخلاقي وتربية الأطفال وترتيب المنزل والتدريب على بعض الصناعات. وقد بعثت فروع لتلك المدرسة وروضات في كل من المرسى وحمام الأنف وفرع للمحافظة على القرآن. ونظمت دروسا ليلية ولقي نشاط الفرع نجاحا وإقبالا لأن الحركة النسائية قامت حسب محي الدين القليبي (59) «وفق النظم الإسلامية والتونسيون يساندون الحركات التي تعمل لنشر تعاليم الإسلام». وكان هذا الفرع في منافسة مع حركة أخرى نسائية قامت في نفس الفترة حول الحزب الشيوعي التونسي.

بمبادرة من الحزب الشيوعي تم في مارس 1944 بعث «الاتحاد النسائي التونسي» (L'Union des Femmes de Tunisie) (60) تحت رئاسة السيدة شارلوت جولان (تاجرة صغيرة) وهي أم مناضل شيوعي قتل في معركة تحرير باريس. وكانت الهيئة المديرة في الأول كلها من الفرنسيات ما عدا فاطمة مازيغ كمسلمة لكن سرعان ما انفتحت قيادته على نساء مسلمات ويهوديات تونسيات. وكان مقر الاتحاد في 8 نهج أثينة بالعاصمة. وكان هذا الاتحاد النسائي يضمّ خاصة النساء اللواتي أزواجهن من المناضلين في الحزب الشيوعي أو في الاتحاد النقابي للقطر التونسي وبعض المثقفات. وبعث الحزب الشيوعي سنة 1945 تنظيما نسائيا مكملا يهتم بالأصغر سنّا وهو «اتحاد فتيات القطر التونسي» فيه مناضلات من نفس الحزب وتحولت رئاسة اتحاد الفتيات سنة 1947 إلى السيدة جراد لأن الاتحاد النسائي الإسلامي التونسي شنّ حملات ضدّ الجمعية متهما إياها بالأجنبية وبإبعاد التونسيات على دينهن (61). وقد تمكن الاتحاد النسائي التونسي من تكوين فروع له بتونس العاصمة وفي عدة أحياء حولها: تونس المدينة، البلفدير، العمران، أريانة، حمام الأنف، حلق الوادي، الكرم... وكذلك في داخل البلاد (سوسة، صفاقس، نفيضة-فيل، القيروان، سليمان، باجة، بنزرت، تينجة، ماطر، قابس، جربة، سوق الاربعاء).

تنوعت أنشطة الاتحاد النسائي التونسي وخضعت لتوجهات الحزب الشيوعي ولشعاراته المرحلية كمقاومة النازية والوحدة لربح الحرب ودعم فرنسا لاستكمال تحررها ومساعدة ضحايا الحرب والدّعم المالي والمعنوي للجنود في الجبهة ومساعدة عائلات ضحايا الحرب وزوجات وأبناء القتلى ثم رفع شعارات من أجل السلم وضد الحرب والامبريالية. كما ناضلت النساء الشيوعيات من أجل نجدة ضحايا الجوع والعاطلين وحثت السلط على إعانة المعوزين والمساواة في توزيع المواد المحصّصة بين الأثرياء والفئات الشعبية وبين الجهات. كما تبنّت مناضلات الجمعيتين مطالب حزبهن الدائمة من: الدفاع عن حق العمال في الشغل وفي تحسين ظروف العمل ومن أجل أجور معقولة والمطالبة بالمساواة بين الفرنسيين والتونسيين والمطالبة بالاعتراف بالحقوق والحريات السياسية التي تعود للمرأة والاهتمام بأوضاع شغل النساء الحرفيات أو الفلاّحات وإدراجها ضمن اهتمام ودعم الحزب الشيوعي والمنظمات النقابية كذلك العناية بوضع تعليم الأطفال ووضعهم الصحي والمطالبة بتوفير المدارس والمستوصفات والمحاضن (62). ومن الأعمال الخيرية التي قامت بها وأنجزتها المناضلات النسائية في هاتين الجمعيتين جمع الأغذية والملابس وتوزيعها على المحتاجين وخاصة مشاركتهن في نشاط «لجنة العمل والتضامن ضد المجاعة» التي تكوّنت لنجدة ضحايا المجاعة سنتي 1946 - 1947 وفتح مطعم بنهج المرّ بالحاضرة لإطعام الجياع، (63) والقيام بحفلات لتجميع إعانات وبيع قصاصات وجمع تبرعات وحياكة بعض الملابس خدمة لنشاطها الخيري. وعمل «اتحاد الفتيات التونسيات» على الأخذ بيد الفقيرات من الفتيات وتعليمهن وإعانتهن على إعداد متاع زفافهن وتوعيتهن بدورهن كزوجات المستقبل وبواجبهن الوطني. وكان أهم عمل اجتماعي قام به الاتحاد النسائي التونسي هو تأسيس مستوصف سنة 1950 بالعاصمة للمعالجة المجانية.

هكذا دخلت النساء في تونس مجال العمل الاجتماعي والخيري وحتى السياسي وبنسق مطرد كتعبير على إثبات دورهن في المجتمع ووعيهن بوظيفتهن وتكريسا لتحرّرهن بما أنهن غزون المجال العمومي الخارجي الذي كان حكرا على الرجال وساهمن إلى جانبهم في دفع حركة التاريخ غير أن هذه الأنشطة وتلك الجمعيات والفكر الذي قادها كان يحمل كثيرا من الحدود والقصور.

2 – حدود الجمعيات النسائية والمشروع التحرري :

كما أسلفنا ولاحظناه كان العمل التحرري النسائي في تونس – كبلد تحت الاستعمار – مشروطا بنضج الواقع الثقافي للمجتمع ومرهونا بتخوفه في مجهوده لمسايرة التمدن والتحرر من أن يفقد ذاته فضرورة تأصيل الكيان حدّت عند القوى السياسية خاصة من طرح مشروع تحرري اجتماعي شامل ومن تقديم برنامج تحرري فعلي بخصوص المرأة. فالحزب الحر الدستوري التونسي قبل انقسامه وبعده وإن تبنّى عدة أوجه من النظام الأوربي وتصوّراته للنظام السياسي وأدوات وصيغ التنظيم والنضال فإن أعضاءه بقوا طيلة الفترة الإستعمارية يدافعون بالنسبة للمرأة على قيم محافظة ولم ينخرطوا فعلا في بلورة خطاب تحرري حقيقي للمرأة خوفا من مغبّة انقسام الصف الوطني والتهائه بقضايا جانبية عن القضية المركزية أي قضية تحرر الوطن. وجدلا ليس هناك في الحقيقة ما يبرّر هذا التخوف فالتجربة التاريخية بيّنت أن التونسيات اللواتي تعلمن وحظين بثقافة عصرية وتمدّن كنّ هنّ أيضا ومن الأول اللواتي حملن مشعل الحرية والانخراط في العمل السياسي ونصرة قضية المرأة. ويصحّ هذا الرأي على الجمعيات النسائية التي تكونت منذ الثلاثينات. فهي كذلك لم تنخرط في النضال النسوي أي أنها لم تطرح قضية المرأة كجنس مضطهد في المجتمع في الميزان ولم تقدم بديلا غايته مساواتها مع الرجل بل اندرجت في خطاب تأصيل الذات والقيم المحافظة قبل كل شيء.

ويصدق هذا خاصة على "الاتحاد النسائي الاسلامي التونسي" و"الفرع النسائي لجمعية الشبان المسلمين".

فمبادرة بعث الجمعيتين كانت من الرجال الأولى خاصة من الشيخ محمد الصالح بن مراد والثانية من شيخ آخر وهو محمد الصالح النيفر وكلاهما محافظان حتى بالنسبة لمشروع الحداد. وتقر كل من بشيرة بن مراد رئيسة الاتحاد الأول وسعاد ختاش مسؤولة الجمعية الثانية بذلك (64) ثم إن المرأتين لأصولهما الأرستقراطية وانتمائهما لنفس الوسط الزيتوني المحافظ عبّرا عن امتعاضهما من الأفكار التي نادى بها الحدّاد في "امرأتنا في الشريعة والمجتمع" مردّدتين نفس المآخذ التي قيلت من مناوئيه فيه في عدم أهليته للاجتهاد في الدين وقصور علمه عن ذلك وأن أفكاره كانت من وحي رجال الدين المسيحيين وأعداء الإسلام (65). ومن المرجح أن هاتين المرأتين لم تطلعا أصلا على كتاب الحداد. وتنطبق هذه الرؤية على ناشطات الجمعيتين المذكورتين فكن كلهن من نفس الوسط الأرستقراطي والبرجوازي وينهلن من الثقافة الإسلامية التقليدية ومرجعيتهن تراثية ونموذجهن الذي يعبّر عليه خطابهن الشفاهي أو المكتوب هي النّساء الورعات والمتبرّعات بأموالهن لفعل الخير وخدمة الله كالسيدة خديجة أم المؤمنين ورابعة العدوية والأميرة عزيزة عثمانة التي تصدّقت بأملاكها للفقراء أو من ذوات العلم والآداب كالشاعرة الخنساء والسّيدة عائشة وشجرة الدّر إذ كن يبحثن عن النموذج في التراث ونظرهن مشدود إلى الماضي.

إن خطاب "الاتحاد النسائي الإسلامي التونسي" و" الفرع النسائي للشبان المسلمين" لم يضع برنامجا تحرّريا بل اكتفى بترديد خطاب محافظ معتدل لم يضع مساواة المرأة بالرجل ليس فقط كشعار للتحقيق وحتى كمسألة للبحث في إطار اجتهاد داخل النسق الإسلامي من ذلك لم يثر قضايا تناولها الطاهر الحداد بكل جرأة كتعدّد الزوجات والطلاق والإرث ولم يناقش أحقيّة المرأة ومساواتها مع الرجل في الشهادة والقضاء وكل الوظائف ولم يتبنّ فكرة الحدّاد في تأخير سنّ الزواج بالنسبة للفتاة وتمكينها من اختيار فعلي لشريكها ولم يطرح فكرة الحداد كذلك في أحقية المرأة في المناصب السياسية... رغم ترويج مطالب أصبحت في أواخر الثلاثينات وبعيد الحرب العالمية الثانية مستساغة كتعليم الفتاة وخروجها

عارية الوجه. فالجمعيتان بقيتا تنشطان بوحي من الرجال في عملهما وبنظرة رجالية للواقع وبقيم دوائر محافظة.

يختلف الأمر نسبيّا بالنسبة "للاتحاد النسائي التونسي" وفرعه "اتحاد فتيات القطر التونسي". فإن كان هنا أيضا العنصر الرجالي هو صاحب فكرة التأسيس (قيادة الحزب الشيوعي)، وواضع برامج النشاط فإن الخطاب الذي روّجته النساء في الجمعيتين يتمايز نسبيا على خطاب الاتحادين السّابقين. بالفعل كان البعد المساواتي بين الجنسين حاضرا في كل مطالب ونضالات مناضلات التنظيمين ذات التأثير الشيوعي. وذلك للخلفية الفكرية والأيديولوجية التي تقوم عليها الشيوعية ويبرز هذا الوجه أحيانا بوضوح في بعض الشعارات التي رفعت كالمطالبة بالمساواة بين المرأة والرجل في الحقوق السياسية أو في ميدان الشغل كتبني شعار «العمل متساو أجرة متساوية». فان النساء في هذين التنظيمين أيضا لم يبلورن خطابا نسائيا خصوصيا يطرح قضية تحرر المرأة فعليا ويعالج إشكالية علاقاتها بالرجل والمساواة المطلقة معه ولم يقمن بانتقاد التشاريع والممارسات والتقاليد السائدة آنذاك والتي كانت مجحفة في حقّ المرأة ولم يقدمن بديلا لها. كيف يفسّر إذن هذا القصور عند مناضلات يدّعين تبنيهنّ لأجسر فكر (الفكر الشيوعي) وفلسفة هدفها المعلن تحرير الإنسان من الاستغلال والاستبداد وإقرار المساواة المطلقة بين الجنسين؟ ألأن أولئك المناضلات كنّ يتحركن في صلب مجتمع لا زال محافظا متديّنا في أغلبه؟ ويخشين عزلهن وحتى تخوينهن؟ فلم يتجرّأن على تحدّيه ويعرّضن حركتهن حتما لرفض المجتمع. أو لأن الواقع التاريخي والاجتماعي ونوعية الفئات التي تستهدفها دعاية الجمعيتين تجعل مقاومة الفقر والبؤس والأمية أولوية قصوى؟ وتمنع الصعود بوعي أولئك النساء إلى مستوى أرقى في المطالبة بالحقوق؟ أم أن المناضلات في صلب هذين التنظيمين كنّ هنّ أيضا يعملن بتوجيه ضمني روحي وسياسي من رجال حتّى وإن كانوا يتبنون الشيوعية فهم في أعماقهم محافظين وليسوا مقتنعين بالمساواة بين المرأة والرجل؟ كذلك غياب البعد الوطني (على الأقل حتى بداية الخمسينات) للحزب الشيوعي وللجمعيات التي تدور في فلكه أفقد تنظيماته فرصة جمع قاعدة أوسع حوله. كذلك ورغم مجهودات ونضالات «الاتحاد النسائي» وعضده «اتحاد الفتيات» من أجل نصرة الطبقات الضعيفة والمضطهدين في المجتمع فإن موقعهما بقي هامشيّا رغم تمكنهما من إشعاع في بعض الأوساط الشعبية ومن دورهما في المستوى العالمي خاصة في النضال من أجل السلم وضد الامبريالية، وتفسّر هذا القصور قلاديس عدّة، إحدى قياديات «الاتحاد النسائي» وقد سايرته منذ نشأته بقولها : «إن الحركة بقيت دون شك هامشية وذلك لفشل المكتب المسيّر في طرح الشعارات القادرة فعلا على التجنيد وكذلك للأصول الاجتماعية لمناضلاته» (66). تعني من أوساط مترفهة نسبيا والمتعلمة والأجدر أن تضيف أنّ جلهن كنّ مشدودات لفرنسا ومن أصول فرنسية ويهودية. فالتواصل بين نساء من هذا الصنف ونساء الوسط الشعبي المسلم لم يكن من اليسير رغم انتمائهن كلهن لجنس النساء، فجل قياديات الجمعيتين النسائيتين كنّ أجنبيات تفصلهن كذلك عن الوسط الذي ينشطن فيه حواجز اللغة (استعمال الفرنسية في الغالب) والثقافة ثم إن بعض المناضلات حافظن على ذلك الفارق أو «الكلفة» الاجتماعية بينهن وبين نساء يدّعين خدمتهن.

خلاصة القول إن التنظيمات النسائية التي تكونت في تونس منذ الثلاثينات بقيت تنظيمات نخبويّة ورغم سخاء منشطاتها النضالي لم تطرح خطابا نسويّا تحرريا فعليا وظلت موسومة بطابع المحافظة الذي كان عليه المجتمع التونسي عامة. فلم ترتق في منظورها للرقي بالمرأة الى مستوى ما طرحه الحداد مثلا أو جماعة « Tunis Socialiste » الاشتراكية. ورغم ذلك ساهمت تلك التنظيمات في دفع حركة المجتمع نحو مزيد من الاهتمام بقضايا المرأة ومن تدرجها على طريق التحرر.

ثالثا - حصيلة تحرّر المرأة في أواخر الأربعينات : واقع يتعزّز :

بعد أكثر من ستّين سنة من الحماية على البلاد وما أحدثته من تغيّرات على الاقتصاد والمجتمع والثقافة من تفكيك وإعادة هيكلة حسب منطق ومصلحة الدولة المستعمرة واحتكاك طويل مع التمدن الأوروبي مباشرة في العلاقة مع الجاليات الأوروبية المستقرة بالبلاد أو عبر

التعليم، ومن تجديد في أجيال البنية السّكانية للمجتمع حدثت لا محالة تغيّرات كبيرة في حياة المرأة التونسية وتدرّجت نحو مزيد من التمدّن ومزيد من الحرية والخروج من الحجر المنزلي واقتحام الفضاء العمومي الذي بقي لفترة طويلة حكرا على الرجل، ويمكن أن نرصد مؤشرات التحرر هذه في عدة مستويات.

أولا في ميدان الشغل بدأت المرأة خاصة بعد أزمة الثلاثينات وبعيد الحرب العالمية الثانية تتعدى الأنشطة الحرفية المتوارثة (خدمة الصوف والإبرة...) وخدمة الأرض بالنسبة للريفيات لتقتحم ولو بنسبة ضعيفة أشغالا أخرى كالعمل الفلاحي الأجير في ضيعات المعمّرين وبعض المعامل أو في ميدان التعليم كمعلّمات وحتى أستاذات وكانت أول امرأة تتحصّل على ليسانس العربية وأول أستاذة تخرّجت سنة 1948 هي السيدة زبيدة عميرة. وتزايد عدد الممرضات التونسيات المتخرجات من مدرسة الصحة Charlotte Eigenschenk وكان عملهن في الأول اعتبر من الناس فضيحة وتخرجت توحيدة بن الشيخ سنة 1937 أول طبيبة تونسية من جامعة باريس وعملت كطبيبة مدرسية ثم في عيادة خاصة مختصة في أمراض النساء. أما في ميدان الخدمات يجب أن نترقّب بداية الخمسينات لنرى مسلمات يعملن بالمغازات العصرية وكاتبات بنوك وشركات. كما اقتحمت المرأة مبكرا ميدان العمل الفني (الغناء والمسرح) وذلك رغم محافظة المجتمع واعتبار هذا النشاط آنذاك من باب الموبقات والفجور وبرزت بداية من الثلاثينات فنانات مثل شافية رشدي ودلندة عبدو وزهرة فائزة وفتحيّة خيري وحسيبة رشدي (67). كما دخلت المرأة التونسية عالم الصحافة وأصبحت تكتب عن نفسها وعن المجتمع بعد أن كانت موضوع كتابة يتناوله الرّجال. وقد ظهرت الصحيفة النسائية الأولى بعنوان «Leïla» (ليلى) بتونس في ديسمبر 1936 ودام صدورها حتى نوفمبر 1940 وكان محمود زرّوق مؤسّسها ومديرها وأشرف على تحريرها عبد المجيد الشابي والآنسة راضية وضمّت المجلة كذلك في فريق تحريرها المحامي الإشتراكي محمد نعمان والصادق الزمرلي ومن النساء شفيقة وسعيدة الساحلي وعربية الزاوش وفكريّة عبد المجيد وأمينة بن حسين. وبداية من سنة 1937 أصبحت الدّكتورة توحيدة بن الشيخ مديرة للمجلّة وكانت تمضي باسم مستعار «ليلى» (68). وكانت مقالات المجلّة تعكس آراء متنوّعة وأحيانا متناقضة وتناولت أغراضا عديدة كالزواج والحجاب والتعليم والترفيه والموضة والطّبخ ورعاية الأطفال. وقد دافعت المجلّة عن حقوق المرأة وعن ضرورة تطوّرها لكن في حدود حضارتها ودون تسرّع.

وصدرت مجلّة شهرية أخرى في 10 أفريل 1939 تحت عنوان «Renaître» حاملة شبه عنوان: «مجلّة أدبية، فنية، نسائية ورياضية» صدر منها أربعة أعداد فحسب حتى جويلية من نفس السّنة. وكان مديرها الهادي فيّاش ومحرّروها من الذكور فحسب. كانت مقالاتها تدعو التونسيات للتعاون مع الرّجال للدّفع بقضيتهن وتنادي بضرورة تحرّر المرأة وفتح أبواب التعليم واسعة أمامها.

أمّا مجلّة «شمس الإسلام»، مجلّة الزيتونة والتي كان يديرها خصم الطاهر الحداد محمد الصالح بن مراد فقد اعتمدتها مناضلات الفرع النسائي لجمعيّة الشبان المسلمين كمنبر للتعبير عن أفكارهن ومواقفهن.

كما أصدرت نساء التيار الشيوعي مجلّة «Femmes de Tunisie» (نساء تونس) في ما بين 1944 و 1946 كنشريّة شهرية ناطقة باسم «الإتحاد النسائي التونسي» تديرها شارلوت جولان. وأخرج فرع «اتحاد الفتيات» نشرية شهرية H أدارتها إتيان برتولي Etienne Bartoli- في ما بين أكتوبر وجوان 1946. وكانت جريدة الحزب الشيوعي «L'Avenir de la Tunisie» (مستقبل تونس) مفتوحة لمساهمات المناضلات الشيوعيات. ولم تخرج الكتابات في هذه الدوريات عن الخط العام والأفكار التي رفعها الشيوعيون في هذه الفترة والتي سبق عرضها.

لكنّ هذه الصحافة النسائية ساهمت في تحسين صورة المرأة في تونس ورفعت الغطاء على كثير من القضايا التي تشغلها وكرّست فكرة ضرورة النّهوض بالمرأة والعمل على تحرّرها. هذه الصّورة الإيجابية عن المرأة دعّمتها تلك

النشاطات التي قامت بها النّساء في ميدان العمل الإجتماعي والخيري والتي سبق ذكرها وخاصّة اقتحام المرأة العمل السّياسي الوطني كعربون وعي بالكرامة الوطنية وكتعبير على درجة عليا من التحرّر. وفي الواقع فإنّ انخراط النّساء في تونس في العمل الوطني والنّقابي كان خاصّة في الفترة اللاّحقة لزمن هذا البحث أي في الخمسينات.

غير أنّه حتى 1948 أي الغاية الزمنية لهذا البحث شاركت النساء في تونس ولو بعدد محدود ومن مواقع قاعدية وخلفية في عديد الأعمال الوطنيّة كنشر الدعاية الوطنية ونقل بعض الأسلحة والمراسلات وإحضار المؤونة وحاجيات المقاومين أو المساجين والمشاركة في المظاهرات وتعرّضن أحيانا للإيقاف. نذكر مشاركة النساء في مظاهرة المكنين بالساحل في 5 سبتمبر 1934 وفي التجمّع الذي نظمه الحزب الحر الدستوري الجديد في قمبطا بارك بالعاصمة في 11 جويلية 1937. وشاركت النساء في مظاهرة 8 أفريل 1938 وشجّعن الرجال يوم 9 أفريل في تلاحمهم مع قوات الأمن والجيش وفي 22 نوفمبر 1938 طالبت مجموعة من البنات المقيم العام إريك لابون بضرورة إطلاق سراح المعتقلين الوطنيين وكذا فعلت مجموعة أخرى في 3 جانفي 1939 أمام رئيس الوزراء الفرنسي الذي يزور تونس وطالبن بإخلاء سراح الموقوفين وكلّفهن ذلك السّجن. وفي 13 جوان 1946 شاركت النسوة في زرمدين بالساحل «الفلاقة» (المجاهدين) في الهجوم على مركز الجندرمة وعلى دار القايد البريقي، وفي السنوات 1948-1946 ساهمت نساء تونسيات في حملات المساندة لفلسطين. وتظاهرت أخريات خاصة من الشيوعيات في مسيرات ضد الحرب ومع السلم.

وهكذا كانت المرأة التونسية في أواخر الأربعينات بفعل الزّمن وعناصر التغيير في السّلوكيات والعقليات والنفسيات تقترب أكثر فأكثر من المرأة المتمدّنة، وخفّ طوق الحصار حولها في التعليم وفي الخروج للشغل أو الترفيه وفي حريّة لباسها وزينتها وأصبحت مشاهد النساء الحاسرات الرؤوس لا تثير الشجب أو الإستغراب، وتراجعت ظاهرة تعدّد الزوجات وتلك الأحكام الاستنقاصية للمرأة وحتى المتزمتين أعداء تعليم المرأة وخروجها واختلاط الجنسين هزمهم «تيار الحضارة الغربية الجارف» كما تنبأ بذلك الطاهر الحدّاد.

خـــاتـمـة :

إنّ القضية التي بدأت تتبلور إشكالياتها منذ أواخر القرن التاسع عشر والتي تمحورت حول مسائل تعليم المرأة والحجاب والسفور هي في الواقع تعبير على قضية أعمّ وأعمق أي قضية الاختيار المجتمعي التي تولدت نتيجة التصادم الحضاري بين حضارة وافدة غازية ومتقدّمة وحضارة راكدة مهزومة ومتخلّفة، بين قيم جديدة مرجعيّتها برجوازية ليبرالية تقوم على الإيمان بالإنسان وتكريس قيم الحريّة والمساواة والعقل والنجاعة (والعنصرية كذلك في أبعادها الإستعمارية) مقابل بنية ثقافية راكدة، ثقافة الإقطاع والأرستقراطية مرجعيتها دينية وقروسطية تغذيها الخرافة والتسليم بالقدر وتغييب العقل وتعيش على الموروث وتركة السّلف واجتناب التجديد والتخوف من الحديث والإبداع والإيمان بدونيّة المرأة وقصورها، أي ثقافة محافظة تتعارض في قيمها مع القيم الغازية ومجتمع تقليدي لم يكن له من سلاح في مجابهة التيّار الدّاهم والمهيمن في اطّراد إلاّ الإنزواء والإنكماش على الذات ومحاولة الدفاع عن الهوية المهدّدة وتأصيلها وتثمين مقوّماتها حتى وإن كانت "نشازا" تاريخيا. ومثّلت الفترة التي تناولناها بالبحث (1920 – 1948) مرحلة حاسمة في ذاك الصراع والتصادم بين الحضارتين وخاصة في مسيرة المرأة الطويلة نحو التحرّر، وكان للوجود الإستعماري بالبلاد بما أحدثه من تحولات سلبية وإيجابية نصيب وافر في الدفع بقضية المرأة نحو التحرّر وخلخلة كثير من المسلمات والقيم السلوكية في تواز مع النضال الصعب والمرير الذي خاضته النخبة النيّرة من التونسيين المؤمنة بأن لا نهضة للوطن ولأهله ما دام «نصفه يعيش في ظل الخفاء الدامس» ودون إقرار بكرامة المرأة ومساواتها الطبيعية مع الرجل. ولعل التطور اللاّحق في الوعي بأهمية حرية المرأة وما تحقق لها من مكاسب في تونس يؤكد أن خاطرة الحداد التي ختم بها

كتابه «امرأتنا في الشريعة والمجتمع» سنة 1930 لم تفقد وهجها بعد : «وقبل أن أختم أراني مدفوعا بقوّة غريبة إلى أن أحيي بروحي الملتهبة وبانحناء العابد المستغرق آمالي في نهضة المرأة والشعب التونسي والشرق عموما. وإن كنت أراها اليوم بعيدة في النظر فإني أراها قريبة في اتحاد الألم والشعور والفكر وماثلة في العلم والتربية والتضحية في سبيلهما. ذلك هو سرّ خلاصنا من آلام الموت وانبثاق فجر الحرية الصادق».

مراجع البحث

1ـ في اللغة العربية :

- أمين (أحمد)، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، بيروت، (د.ت).

- ابن عاشور (محمد الفاضل)، الحركة الأدبية والفكرية في تونس، الدار التونسية للنشر، النشرة الثالثة، 1983.

- بن مراد (محمد الصالح)، الحداد على امرأة الحدّاد أو ردّ الخطأ والكفر والبدع التي حواها كتاب امرأتنا في الشريعة والمجتمع، المطبعة التونسية، تونس، 1964 (صدر سنة 1931).

- بن يوسف (عادل)، «قراءة في مواقف الطلبة التونسيين بفرنسا من بعض القضايا الوطنية في مطلع الثلاثينات»، بمجلة روافد عدد5، 2000.

- الثعالبي (عبد العزيز)، روح التحرّر في القرآن، ترجمة الساحلي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1985.

- الحدّاد (الطاهر) امرأتنا في الشريعة والمجتمع، سوسة- تونس، دار المعارف للطباعة والنّشر، 1997.

- خالد (أحمد)، أضواء من البيئة التونسية على الطاهر الحدّاد ونضال جيل، الدار التونسية للنشر، تونس، 1985.

- الدرعي (أحمد)، حياة الطاهر الحداد، ليبيا-تونس، الدار العربية للكتاب، 1975.

- السعداوي (نوال)، الوجه العاري للمرأة العربية، بيروت، المؤسّسة العربية للدراسات والنّشر، (د.ت).

- السنوسي (محمد الطاهر)، المرأة بين القديم والحديث، تونس، المطبعة العصرية، 1969.

- الساحلي (محمد مهدي) صدى إصلاحات كمال أتاتورك العلمانية في تونس، 1923-1938، ش.ك.ب، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتونس، 1986.

- الشايبي (لطفي)، «خلفيات البعد الثقافي والإجتماعي والتربوي لجمعية الشبّان المسلمين بتونس 1944-1947» بأعمال ندوة «البلاد التونسية في فترة ما بعد الحرب 1945-1950» نشر المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية، تونس، 1991.

- ضيف الله (محمد)، «معالم الحركة النسائية بتونس من 1936 إلى 1956» بمجلة روافد، عدد1، 1995.

- علية الصغيّر (عميرة): «اشكالية الإنحطاط والرقي عند الطاهر الحداد»، مجلّة روافد عدد6، 2001.

- علية الصغيّر (عميرة) : ظاهرة الجوع في تونس بين 1944 و1947، المجلّة التاريخية المغاربية، 74، ماي 1994.

- علية الصغيّر (عميرة) : «الحدّاد ونقد المجتمع»، مجلة أمل (الدار البيضاء) عدد 22 - 23 - 2001.

- العبيدي (ليليا)، جذور الحركة النسائية بتونس، تونس، (دون ذكر الناشر)، 1987.

- كربول (سميرة)، «صورة المرأة المسلمة بتونس من خلال الكتابات الأوروبية أثناء الفترة الإستعمارية»، بمجلة روافد، عدد3، 1997

- «مواقف مختلف التيارات الفكرية الفرنسية بتونس من المرأة خلال الفترة الإستعمارية» بمجلة روافد، عدد5، 2000.

- المحافظة (علي)، الإتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، 1798 - 1914، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، 1987.

- ماني (نايلة) المرأة من خلال الصحافة التونسية من الثلاثينات إلى سنة 1956، ش.ك.ب، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية بتونس، مخطوطة، 1983.

- المدني (عمر بن ابراهيم البري)، سيف الحق على من لا يرى الحق، المطبعة الرسمية، تونس، 1931.

2 ـ في اللغة الفرنسية

- AMIRA-BOURNAZ (M.), C'était Tunis 1920, Tunis, Cérès Editions, 2001 ; Maherzia se souvient, Tunis 1930, Cérès Editions, Tunis, 2000.

- ALEYA SGHAIER (A.), La Droite française en

- GENIAUX (Ch.), Les Musulmanes, Paris, Ed. Le Monde illustré, 1909

- GHARBI CHAGROUCH (R.), Tahar El Haddad, M.S. Ben Mrad : deux représentations conflictuelles du statut de la femme dans la société, C.A.R. de Sociologie, F.L.S.H., Tunis, 1983.

- LEMANSKI (W.), Mœurs arabes, scènes vécues, Paris, Albin Michel, 1913.

- MACHAT (S.), Analyse de la bibliographie sur la femme tunisienne de 1955 à nos jours, UNESCO, 1980.

- MARGUERITTE (L.P.), Les Tunisiennes, Paris, Ed. DENOEL, 1937.

- MEMMI (A.), Portrait du colonisé, Mayenne, Floch, 1989.

- Michel (A.), Le féminisme, Que-sais-je ?, PUF, 1980.

- MINCES (J.), La femme dans le monde arabe, Paris, Ed. Mazarine, 1980.

- MONTETY (H. de),

* "Mutations des mœurs familiales", in E.S.N.A. février-mars 1960.

* Femmes de Tunisie, Paris, Ed. Mouton, 1958.

- PELLEGRIN (A.), « L'évolution de la musulmane en Afrique du Nord », in E.T.I., juin 1928.

- SERGIER (C.), « Les jeunes filles tunisiennes d'aujourd'hui », in IBLA, 1956, 2eme trimestre.

- SERVIER (A.), L'Islam et la psychologie du musulman, Paris, Augustin Chalmel, 1923.

3 ـ دوريـــات

استغلت العناوين التالية في أعداد منتقاة حسب ضرورة البحث :

– شمس الإسلام (1937)

– الصّواب (1928–1933)

Tunisie entre 1934 et 1946, Thèse d'Histoire, F.L.S.H de Tunis, 1992.

- BAKALTI (S.), La Femme tunisienne au temps de la colonisation 1881-1956, Paris, L'Harmattan, 1996.

- BEAUCHAMP (Capitaine), La Tunisie, aperçu historique, races, religions, mœurs et coutumes au 19e siècle, Tunis, Ed, Charles Weber et Cie, 1927.

- BERQUE (J.), Le Maghreb entre deux guerres, Paris, Seuil, 1962.

- BOUSQUET (G.H.) et DEMERSEMAN (A.), « L'adoption dans la famille tunisienne », in Revue Africaine, n° 372-373, 1937.

- CARRA DE VAUX (L.B.), La doctrine de l'Islam, Paris, Ed. Beauchesne et compagnie, 1909.

- CHATER (S.), La femme tunisienne, citoyenne ou sujet, Tunis, M.T.E., 1976.

- DELMER (Père J.), « Une tare de l'Islam : la polygamie », in En Terre d'Islam, n° 15, janvier, 1928.

- DEMEERSMAN (A.), :

• Les Musulmanes, Paris, Ed. le monde illustré, 1909.

• « L'évolution féminine dans la bourgeoisie tunisienne », in IBLA, 1939, n°1.

• « La femme musulmane au Sahel est-elle éducatrice ? » in IBLA, avril 1937.

• « L'évolution de la femme. Ses problèmes », in IBLA, 1er trim., 1947.

- D'ESPRES (Mme Lame), « L'évolution de la musulmane en Afrique du Nord », in En Terre d'Islam, juin 1928.

- DUGAS (G), L'image de la Tunisie dans les lettres françaises entre 1880 et 1980, Thèse, Université de Montpelier, 1980.

- Leïla (1936-1941)

- Le Maghreb (4/11/1988)

- Tunis Socialiste (1924, 1929-1930)

- La Voix du Tunisien (1931-1932).

- النّديم (1930-1931)

- L'Avenir de la Tunisie (1944-1948)

- L'Etendard Tunisien (janvier 1929-février 1930)

- Femmes de Tunisie (1944-1946)

المصادر والمراجع

1) Memmi (A.), Portrait du colonisé, Mayenne, Floch, 1989, p. 131.

2) Bakalti (S.), La Femme tunisienne au temps de la colonisation 1881-1956, Paris, L'Harmattan, 1996, pp. 244-249.

3) Montety (H. de), Femmes de Tunisie, Paris, Ed. Mouton, 1958, p. 331.

4) Memmi, Portrait... op.cit, p. 131.

5) Bakalti (S.), La Femme tunisienne... op. cit, p. 134.

6) راجع مثلا شهادات توحيدة بن الشيخ وجليلة مزالي وزبيدة عميرة بـ : نساء وذاكرة.

7) راجع شهادة توحيدة بن الشيخ بـ «نساء وذاكرة».

8) حول تلك التحوّلات في العادات وتبنّي الجديد الوافد راجع مذكّرات السيّدة محرزية بورناز :

Amira-Bournaz (M.), C'était Tunis 1920, Tunis, Cérès Editions, 2001 ; Maherzia se souvient, Tunis 1930, Cérès Editions, Tunis, 2000.

9) Geniaux (Ch.), Les Musulmanes, Paris, Ed. Le Monde illustré, 1909, p. 166.

10) لمزيد التّفاصيل حول هذا الموضوع راجع : كربول (سميرة)، «صورة المرأة المسلمة بتونس من خلال الكتابات الأوربية أثناء الفترة الاستعمارية»، بمجلة روافد، عدد3، 1997 ؛ «مواقف مختلف التيارات الفكرية الفرنسية بتونس من المرأة خلال الفترة الاستعمارية» بمجلة روافد، عدد5، 2000.

11) كربول، «مواقف . . .»، نفس المرجع.

12) Demeersman (A.), «L'évolution féminine dans la bourgeoisie tunisienne», in IBLA, 1939, n°1, p. 308.

13) كربول (سميرة)، «مواقف . . .»، نفس المرجع، ص 52.

14) ابن عاشور (محمد الفاضل)، الحركة الأدبية والفكرية في تونس، الدار التونسية للنشر، النشرة الثالثة، 1983.

15) خالد (أحمد)، أضواء من البيئة التونسية على الطاهر الحدّاد ونضال جيل، الدار التونسية للنشر، تونس، 1985، ص 231.

16) الدرعي (أحمد)، حياة الطاهر الحداد، ليبيا-تونس، الدار العربية للكتاب، 1975، ص55.

17) الساحلي (محمد مهدي) صدى إصلاحات كمال أتاتورك العلمانية في تونس، 1923-1938، ش.ك.ب، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتونس، 1986.

18) السعداوي (نوال)، الوجه العاري للمرأة العربية، بيروت، المؤسّسة العربية للدراسات والنّشر، (د.ت)، ص 109-121.

19) العبيدي (ليليا)، جذور الحركة النسائية بتونس، تونس، (دون ذكر الناشر)، 1987، ص 29.

20) نشرية أعمال المؤتمر الثاني لـ ج.ط.ش.إ.م، الجزائر 1934.

21) Source : Annuaire statistique de la Tunisie 1946, p.62

22) ابن يوسف (عادل)، «قراءة في مواقف الطلبة التونسيين بفرنسا من بعض القضايا الوطنية في مطلع الثلاثينات»، بمجلّة روافد عدد5، 2000.

23) خالد (أحمد)، أضواء من البيئة التونسية ...، نفس المرجع.

24) الصّواب 7 ماي 1920.

25) تونس الشهيدة، ص 76.

26) Tunis Socialiste, 16/1/1929.

27) L'Etendard tunisien, 11/1/1929.

28) الحدّاد (الطاهر) امرأتنا في الشريعة والمجتمع، سوسة-تونس، دار المعارف للطباعة والنّشر، 1997، ص. 171 - 172.

29) المصدر نفسه، ص 9.

30) انظر : عليّة الصغيّر، «إشكالية الانحطاط والرقي في فكر الحدّاد»، روافد، عدد6، 2001.

31) امرأتنا، ص. 9-10.

32) المصدر نفسه، ص 31-32.

33) المصدر نفسه، ص 18.

34) المصدر نفسه، ص 18.

35) المصدر نفسه، ص 47.

36) المصدر نفسه، ص 55.

37) المصدر نفسه، ص 45.

38) المصدر نفسه، ص 24.

39) المصدر نفسه، ص 182.

40) المصدر نفسه، ص 185.

41) المصدر نفسه، ص 188.

42) المصدر نفسه، ص 189.

43) المصدر نفسه، ص 192.

44) المصدر نفسه، ص 30.

45) المصدر نفسه، ص 67.

46) المصدر نفسه، ص 205.

47) المصدر نفسه، ص 205-217.

48) La Voix du Tunisien, 12/12/1930.

49) خالد، أضواء من البيئة التونسية... نفس المرجع، ص 345.

50) انظر : عليّة الصغيّر، : «الحدّاد ونقد المجتمع»، أمل، عدد 22-23، 2001.

51) النديم 13/11/1930.

52) الدرعي (أحمد)، حياة الطاهر الحداد، ليبيا-تونس، الدار العربية للكتاب، 1975، ص 123.

53) خالد، أضواء من البيئة التونسية، نفس المرجع، ص 266 ونائلة ماني، المرأة من خلال الصحافة التونسية من الثلاثينات إلى سنة 1956، ش.ك.ب، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية بتونس، مخطوطة، 1983، ص 63.

54) العبيدي (ليليا)، جذور الحركة النسائية . . . نفس المصدر، ص 29.

55) المصدر نفسه، شهادة بشيرة بن مراد، ص 23.

56) ضيف الله (محمد)، «معالم الحركة النسائية بتونس من 1936 إلى 1956» بمجلة روافد، عدد 1، 1995، وكذلك : Bakalti, La femme tunisienne..., op.cit, pp. 80-81.

57) الشايبي (لطفي)، «خلفيات البعد الثقافي والاجتماعي والتربوي لجمعية الشبّان المسلمين بتونس 1944-1947» بأعمال ندوة «البلاد التونسية في فترة ما بعد الحرب 1945-1950» نشر المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية، تونس، 1991، ص 138.

58) العبيدي (ليليا)، جذور الحركة النسائية . . . نفس المصدر، ص 41-42.

59) مجلة الشبان المسلمين، 1 أفريل 1947.

60) راجع شهادة إحدى مناضلاته قلاديس عدة في نساء وذاكرة، ص. 51-75.

61) Bakalti, La femme tunisienne..., op.cit, وكذلك Bakalti (S.), La Femme tunisienne p.85.

62) راجع : Marzouki (I.), Le Mouvement des femmes, pp. 94-141

63) علية الصغيّر (عميرة) : «ظاهرة الجوع في تونس بين 1944 و1947»، المجلّة التاريخية المغاربية، 74، ماي 1994.

64) العبيدي (ليليا)، جذور الحركة النسائية. . . نفس المصدر.

65) راجع شهادة بشيرة بن مراد وسعاد الختاش في ليليا العبيدي م.م. ص29-49.

66) أوردته المرزوقي. م.م. ص. 130.

67) انظر شهادتها حول مغامرتها وكفاحها لممارسة عشقها الفنّي في نساء وذاكرة. م. م. ص143.

68) راجع : Bakalti, La femme tunisienne..., op. cit, p. 103 et sq. وكذلك : Bakalti, La femme tunisienne..., op. cit, pp. 80-81

صورة المرأة في الكتابات العربية الحديثة بين جيلين من المثقفين العرب

هادية صبود (*)

مقدمة :

ظلت قضية المرأة تتجاذبها التيارات الفكرية المختلفة، لتجعل منها مسألة متجددة على الدوام، ولا تكاد تختفي حتى تظهر من جديد وبأعنف ما يكون الظهور نتيجة تسلح كل تيار بما توصل إليه العلم والدراسات المختلفة.

ولعل من أبرز ما يلاحظ في البدء هو أن هذه القضية غالبا من تطرح في المجتمع العربي، في إطار علاقتها بالدين، أي أن المرأة ما تزال تتأرجح بين مقولتي الحرام والحلال، ولم تتناول من زاوية موضوعية علمية إلا نادرا، أي أن قضية المرأة لم تدرس لذاتها منفصلة عن التفكير الديني أو السياسي، والذي يعنينا هنا ليس الرؤية الدينية وإنما إبراز دور المثقفين العرب في النهضة بوضعية المرأة العربية ومكانتها داخل المجتمع.

من هنا كانت الإنطلاقة مع مؤلفات «أدب الرحلة» عبر وصف الأوضاع الاجتماعية والثقافية للأوروبيين وبالأخص ملاحظة الفوارق الهامة بين وضعية المرأة الغربية مقابل مثيلتها العربية، إذ أنّ العديد من الباحثين يرون أو وضع المرأة هو صورة المجتمع ومقياس رقيه، فبمقدار تحررها وتطور شخصيتها يكون تحرر المجتمع وتطوره، فبرزت مجموعة من المفكرين الذين دافعوا عن حقوق المرأة أمثال «رفاعة رافع الطهطاوي» و«أحمد فارس الشدياق» و«محمد السنوسي» و«علي مبارك» وغيرهم من المثقفين الذين قدموا إصلاحات هامة للبلاد العربية والتي من بينها إصلاح وضعية المرأة في إطار نهضة شاملة أدرجت المرأة في إحدى عناصرها.

ولم تقتصر الرحلات إلى أوروبا على هذه البعثات بل تواصلت إلى حد الآن وتنوعت الأغراض منها، ذلك أن الحاجة إلى الغرب لم تنتف بل أصبحت أكثر إلحاحا من ذي قبل، خاصة وأن المسافة التي بيننا وبين الغرب تزداد اتساعا في مجال التقدم والتطور.

وبما أن الغرب صار معروفا إضافة إلى أن مسألة المرأة لم تعد تطرح من زوايا النظر التي كان ينظر من خلالها رجال الإصلاح، فقد تجاوزت الخوض في مواضيع أخرى كحقها في التعليم والسفور والعمل إلى قضايا ذات

*) باحثة، تونس

مستويات أخرى كالمساواة الفعلية والجنس وإثبات الذات من خلال الروايات التي اهتمت بعلاقة الشرق والغرب.

فإلى أي مدى تعكس مواقف المفكرين العرب من المرأة الغربية قراءة لمستقبل المرأة العربية المسلمة؟ وماهي المسافة المقطوعة بين هذين الجيلين من الكتاب؟

I ـ مطالب المصلحين العرب تجاه المرأة العربية :

تداول بعض المثقفين الشرقيين النظر إلى المرأة ككائن قائم بذاته له حقوقه وعليه واجباته، باعتبارها إحدى القضايا الاجتماعية الرئيسية التي نظر إليها من الرؤية التحديثية، فكانت محاولة بعضهم للنهوض بالمرأة والعمل على تحريرها من أسر الماضي وأغلاله مطالبين بتمكينها من حقوقها في الحرية والعمل والمساواة والتعليم على الصعيد المدني والاجتماعي.

1 – الدعوة إلى تعليم المرأة :

أدرك الطهطاوي رائد المصلحين ما للمرأة من دور في الحياة فعبّر في فقرات مختلفة من كتابه «المرشد الأمين في تربية البنات والبنين» عن مجمل أفكاره وآرائه فيها، إذ اعتبرها مساوية للرجل في تكوينها وحدة ذكائها، فدعا إلى تعليمها خاصة «**وقد قضت التجربة في كثير من البلدان أن نفع تعليم البنات أكثر من ضرره، بل إنه لا ضرر فيه أصلا**» (1). وقد كان هذا مطلب من أهم مطالب مفكري النهضة في العصر الحديث لأن «**الإصلاح لا ينطلق إلا من خلال إصلاح الخلية الأساسية في المجتمع وهي الأسرة، فصلاح الأسرة متوقف على إصلاح وضع المرأة وتعليمها أولا وبالذات**» (2). وبالتالي جعل الطهطاوي من التربية وسيلة ناجعة لتحقيق تلك الأهداف والتي تكون بيد الأم، وعليها تنبني الدعوة إلى تعليم المرأة وتحررها، فتحول الطرح من النظر إلى المرأة كموضوع للتربية إلى النظر على أنها أداة للتربية.

وانطلاقا من هذا الفهم، طفق الشدياق يسخر من الذين يتركون بناتهم جاهلات بين أيدي الخادمات «**فالبنت إذا اشتغلت بقراءة فن من الفنون أو بمطالعة الكتب المفيدة صرفها ذلك عن استنباط الحيل فأما إذا لم يكن لهن شغل غير ملازمة البيت وليس فيه غير الخادمة فإن أفكارهن وأهواءهن كلها تتجمع إلى مركز واحد وهو اتخاذ الخادمة وسيلة لهن وسندا فكلامها عندهن أصدق من كلام أمهاتهن**» (3).

وطالب الطهطاوي بأن يكون التعليم مختلطا لأن الاختلاط يكسب الفتاة فهما أعمق للمجتمع والحياة ويتيح لها معرفة الطرف الآخر ويسهل تحسين عملية عقد القران وهي النهاية الطبيعية للعلاقة بين الجنسين، وأكد أن تعليم الفتاة القراءة والكتابة والحساب والقواعد يساعد على رفع مستوى وعيها وثقافتها ويجعلها قادرة على مشاركة الرجل الأحاديث وتبادل الآراء في الشؤون الخاصة والعامة ويعزز مكانتها في قلوب الرجال، فإن هذا على حد قول الطهطاوي «**ما يزيدهن أدبا وعقلا ويجعلهن بالمعارف أهلا ويصلحن به لمشاركة الرجال في الكلام والرأي فيعظمن في قلوبهم ويعظم مقامهن لزوال ما فيهن من سخافة العقل والطيش مما ينتج من معاشرة المرأة الجاهلة لامرأة مثلها**» (4).

فنحن نلمس من خلال هذا الكلام روحا ديمقراطية واضحة في مطالبة المصلحين بالمساواة المطلقة بين الناشئة في الحصول على حق التعليم للذكر كما للأنثى، وذلك لإيمانهم بضرورة تطوير الفرد حتى يزيد نفعه للمجتمع والوطن.

2 – الدعوة إلى عمل المرأة :

إن المصلحين لا يحملون المرأة قسرا على العمل، وإنما يتركون لها المجال مفتوحا حسب اقتضاء الحال وحسب الاستطاعة، ثم إنه من حيث المبدأ كل الأعمال التي يقوم بها الرجل يمكن أن تقوم بها المرأة لكن حسب طاقتها، فالطهطاوي مثلا لم ينظر إلى الفائدة المادية

الراجعة إلى الاقتصاد الوطني فقط والمتمثلة في التنمية والتطور وارتفاع الإنتاج، وإنما نظر إلى الفائدة الأدبية أيضا والمتمثلة في انتشار الأخلاق الفاضلة من خلال الإحساس بقيمة العمل وأهمية بذل الجهد للحصول على الكسب الشرعي» (5).

وهذه المبادئ قد اجتهد الطهطاوي طويلا في تحقيقها، وليؤصل تاريخيا وشرعيا جدارة عمل المرأة وهو ما قام به محمد السنوسي إذ استند إلى الدّين الإسلامي ليثبت شرعية عمل المرأة خاصة وأنه يستخلص أن الإسلام أتاح للمرأة فرص المساهمة في الحياة العملية في ميادين محددة **«كالطب والتوليد»** (6). لذلك كانت صور المشاركة التي ذكرها في نهاية دراسته مستمدة من تاريخ الإسلام، وهذه المساندة الفعلية التي أكّدها السنوسي تزداد ثباتا مع الشدياق الذي كان من أوائل الداعين إلى خروج المرأة للعمل، وتتجلى تلك الصورة فيما سجله من فقرات عديدة عن المرأة الأوروبية العاملة **«ففي باريس ترى النساء اللاتي يبعن في الدكاكين أكثر من الرجال وهن اللواتي يقبض ثمن ما يباع لا الرجال وفي لندرة ترى النساء مستخدمات في مواضع متعددة حتى إن آلات التلغراف في جميع انكلترا تكاد أن تكون مخصوصة بهن»** (7).

ومن الفوائد الهامة التي يقدمها العمل للمرأة هو ملء الفراغ النفسي ليشغل عواطفها عن دواعي العشق والهوى والجموح في الشهوات مما هو من شأن النساء البطالات **«فإن البطالة سبب شتى الرذائل ولا سيما بطالة النساء فإن فراغ أيدهن عن العمل يشغل ألسنتهن بالأباطيل وقلوبهن بالأهواء الزائغة فلا شيء يصون المرأة عن الرذيلة ويدنيها من الفضيلة أكثر من العمل»** (8).

وبصورة أعم تتجلى قيمة عمل المرأة في تلك الفائدة الحضارية التي جنتها الأمم الأوروبية من عملها فقد كانت سندا للرقي والتمدن ونهضة الدول.

3 – مدى توفق المفكرين في النهوض بالمرأة :

لئن كان للمصلحين مواقف واضحة من المرأة الغربية فإن مواقفهم من المرأة الشرقية ظلت خفية وضمنية وبعيدة عن التصريح، وخلافا لذلك نجدهم مسهبين في الحديث عن المرأة الغربية ليمتعوا غيرهم بالأخبار الغريبة والعجيبة، متخذين في ذلك موقف الرحالة الناقل الأمين في وصفهم للبلدان التي زاروها مقدمين مشاهد مدققة إلا أن الأمانة في النقل والنزاهة في التصوير لا يعني أن الرحالة مقتنعين بكل ما شاهدوه ولا يعني أنهم يدعون إلى تطبيقه بحذافيره في البلدان الشرقية، فقد يكون النموذج يعجبه في بلاد الغرب في حين لا يراه لائقا في بلاده.

ولعل ما كان يعوز مفكري الإصلاح في القرن التاسع عشر تلك الرؤية الشمولية للمجتمع، فظل تناولهم لبعض القضايا مشتتا ولا يخضع لبنية متجانسة تؤالف بين السياسي والاقتصادي والاجتماعي، فكانت معالجتهم لبعض القضايا المطروحة تعود بالأساس إلى طبيعة ثقافتهم ونوعية المعارف التي اكتسبوها، كما يعود أيضا وبالخصوص إلى نوعية الثقافة التقليدية السائدة في أوساطهم.

ولهذا لم يتطرق هؤلاء المفكرون مثلا في قضية المرأة إلى ضرورة مشاركتها في كل مجالات المجتمع ونشاطاته أو الولاية والتعدد والطلاق، لأن مرحلة التطور التي كانت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والظروف الاقتصادية والاجتماعية السائدة ومنظومة القيم التي ترسم توجه المجتمع لم تكن لتسمح بأكثر من المطالبة بتعليم المرأة وتربيتها وإكسابها بعض المهارات، كما أن سلّم أولوياتهم كان يضع الهمّ السياسي وقضايا الحرية والعداله على رأس الأولويات ولم يكن ليروا في مشكلة المرأة إلا قضية ثانوية في مسار نشاطهم العام.

وعلى أي حال، فإن آراء المتنورين هؤلاء كان لها أثر كبير جدا في مسيرة تحرير المرأة، هزت قناعات المجتمع وفجّرت آراء جديدة وشجعت شرائح اجتماعية

وسياسية على جعل المرأة من أولوياتها وهيّأت المناخ لبداية نضال تحرري منذ مطلع القرن العشرين حتى الآن. فحركة المرأة والمجتمع في الوطن العربي كانتا متوازيتين في طريق التحرر أي من العقلية الشرقية ومن الهيمنة الاستعمارية، وبالتالي محاولة استقراء صورة المرأة من مختلف مصادر أدبية جديدة ثم تحليل ما تنهض عليه صورة المرأة من مكونات فكرية تشكل مدار أسئلة طرحت حولها وما تنفرد به من خصائص فنية تتجلى في لغة الكتابة وأسلوب الصياغة عبر نموذج أدبي جديد عرف بالرواية.

II– حضور المرأة في الرواية :

انتبه كتاب الرواية العربية الحديثة لواقع المرأة الشرقية، فاعتنى الروائيون بتصويرها في أوضاع مختلفة وفي مراحل متطورة كانت تتناسب مع المستوى المتقدم الذي وصلت إليه المرأة في المجتمعات التي تصورها أعمالهم.

وهكذا إذا نظرنا إلى المرأة كصورة في بعض الروايات التي وصلت فيها بمستوى الأنموذج الفني، فإننا نجد أن كل كاتب من كتاب الرواية قد عنى بطريقة أخرى تقديم ذلك الأنموذج الذي اختاره وفق معاييره الخاصة، وكان تنوع الصورة الفنية للمرأة في الرواية دليلاً على الاهتمام الذي لقيته المرأة من كتّاب القصة والرواية كبطلة، فالبطولة للمرأة موجودة لكن المرأة كنموذج تحمل جميع الدلالات كأداة لتوصيل قضية ما إلى وعي القارئ وفكره.

لكن الذي يهمنا ليس وجود المرأة داخل الأعمال الروائية فحسب، بل الذي يهمنا كيفية ذلك الوجود وطبيعته، وما يطرحه على القارئ من قضايا اجتماعية ورؤية الكاتب وانتماؤه الفكري وبأي القطاعات من المجتمع يرتبط... كل تلك الجوانب لابد أن تلقي الضوء الكاشف على المرأة في الرواية كأنموذج وبالتالي كيف جسد الروائيون صورة المرأة الواقعية؟ وكيف وقع تحديد الدلالة الفكرية والملامح الفنية للصورة؟

1 – صورة المرأة الغربية والشرقية في الرواية :

لقد منحت الحرية للمرأة الغربية بأن «**تدرك قيمتها كإنسان في توحيدها للجسد وللروح معا فتكون قد أكدت استقلاليتها وعاشت حريتها العاطفية كشخصية إيجابية تحقق بحريتها السعادة لنفسها والآخرين كما تحقق رقي المجتمع** (9). وهذا ما نجده لدى جانين مونترو «بطلة رواية الحي اللاتيني لسهيل إدريس وهي المرأة التي «**تحب روحها عن جسدها وجسدها عن روحها وتعلي شأن الحرية**» (10) فجانين اختارت طريقها بنفسها حين شعرت أن عائلتها وخطيبها سيكونان سببا في تعاستها وفقدان إنسانيتها «**تلك التي انتصرت على عقدها وأخذت تمارس حرية التدخل في وجودها لتحديد مصيرها واختيار أوضاعها المختلفة**» (11).

في حين تبرز شخصية المرأة الشرقية في الرواية عكس وضعية المرأة الأوروبية المتحررة فقد سحق الرجل الشرقي بعاداته وتقاليده البالية كينونة المرأة العربية وخنق صوتها حقبة طويلة من التاريخ حتى أمست عاجزة عن الكلام، وهذا ما جسدته شخصية «ودالريس» في رواية «موسم الهجرة إلى الشمال» والذي يصر على الزواج من «حسنة» ويأبى أن يعترف برفضها له «**لا أتزوج غيرها ستقبلني وأنفها صاغر تظن أنها ملكة أو أميرة؟ الأرامل في هذا البلد أكثر من جوع البطن، تحمد الله أنها وجدت زوجا مثلي**» (12). وتصوغ عادات القرية السودانية حياة «حسنة» لتتحول قصتها مأساة ورمزا دقيقا في الرواية إذ تمثلت «حسنة» النذير بالنسبة للمرأة السودانية في المستقبل لأنه لم يسمح لها أن تحيا حياتها كما تريد، بل عوملت كإمرأة غير محتشمة مجنونة ومتمدنة من قبل مجتمع ذكوري محافظ يصفح عن مطالب «ود الريس» الفظة منها، ولهذا فضلت «حسنة» أن «**تضحي بنفسها بأن قتلته وقتلت نفسها، طعنته أكثر من عشر طعنات... يا للبشاعة**» (13). فحسنة أرملة مصطفى سعيد خلعت نفسها من ودالريس ولكنها في الوقت نفسه صدمت العقلية الشرقية البالية، فقتلها «لود الريس» ليس إلاّ تفجيرا لغضب وحقد دفين ومحاولة

لفرض وجودها على الرجل وكذلك للحد من حريته وأنانيته، ولكن هل استطاعت حسنة بعد هذه الجريمة إيقاظ العالم العربي؟.

هذه الشخصية النسائية كانت على درجة من الوعي والحساسية بحيث أثبتت ذاتها وفرضت وجودها، في حين بقية الشرقيات يعانين الاختناق والصمت ويمتن معنويا كل يوم عن وعي وعن غير وعي، لهذا يتأثر الروائي ويقول مدافعا عن حسنة «**إنها لم تكن مجنونة، كانت أعقل امرأة في البلد وأجمل امرأة في البلد**» (14).

وإذا كان الراوي يريد الدفاع عن المرأة ويحاول تحريرها من العقد والمركبات فلن يستطيع ذلك ما لم تشعر المرأة في أعماقها بضرورة التغير والتطور حتى تحد من أنانية الرجل وتفرض وجودها عليه. وتتجاوز شخصية حسنة كبطلة الرواية لتعبر عن وضعيات نساء العالم الثالث ضحايا العادات والتقاليد البالية والأفكار الرجعية المتحجرة.

2 – تشكل المعاني السامية وراء صورة المرأة:

لقد برع المؤلف في وصف صورة المرأة التي هي الدافع الحقيقي لإعادة الثقة إليها، بل إن تجربة المرأة فتحت له آفاقا كثيرة في الحياة من بينها فكرة القومية والنضال القومي لتصبح المرأة «**الوسيلة لإثارة قلق مبدع ومشكلات جديدة لها صلة بقلب حياته القومية**» (15). فمن خلال التجربة الجنسية التي عاشها في الغرب أسهمت بدرجة ما في التطور والتبصر والوعي الفكري و الإحساس بالمسؤولية وبضرورة الاضطلاع بدور ريادي إزاء الذات وإزاء الوطن بل وإزاء الغرب، وبذلك يتجاوز مؤلفو الروايات مسألة التحرر الجنسي في الغرب إلى مسألة التحرر الفكري والمعرفي والسياسي وذلك بدءًا بإثبات الذات أي إثبات كينونة الشخصية البطلة التي نجدها تناشد حضور المرأة «**لم تراك يا جانين ضللت غائبة عن وجودي هذه الأعوام الطويلة؟ وهل ستمثلين بعد ذلك هذا الوجود الفارغ الذي يبحث أبدا عن معنى لذاتيته**» (16).

3 – مدى تكامل صورة المرأة في الرواية:

عبر هذه المقتطفات المصغرة التي أخذناها من نماذج روائية، نرى أن المرأة لا تزال موضوعا هاما إذ تتعامل مع المرأة تعاملا أساسيا، فهي بالنسبة إليه إحدى العلاقات التي ينظر عبرها إلى الحياة.

ومن جانب آخر ارتبط اختلاف نظرة المثقفين إلى المرأة باختلاف خصوصية قضاياهم، فالكل ينظر إليها من خلال أزمته الشخصية والفكرية والتناقضات الحادة التي يعيشها بين أفكاره وعقائده وطموحه، وما المرأة إلا جزء من هذا الواقع، والمرأة البطلة التي عقد عليها المثقف علاقات داخل هذه الروايات المدروسة تكاد تكون المرأة العصرية الحديثة، فأغلبهن مثقفات حصلن على درجات تعليمية معينة مثل التلميذة والطالبة والموظفة حتى أن المرأة الشعبية التي قل حضورها تظهر كأي امرأة حديثة نراها تصبو إلى تعصير حياتها مثل شخصية حسنة بنت محمود، فقد وهبها مصطفى سعيد شيئا من روحه العصرية، فثارت على الوضعية الاجتماعية التي جعلتها أداة للنهم الجنسي وما رفضها للانصياع إلا «**لتؤكد ذاتها وتصر أن تكون فاعلة لا منفعلة... وصانعة للأحداث فأوقفت عدوان المجتمع ضدها في شخص ودالريس**» (17).

وكما يلاحظ حضور المرأة الأوروبية الكثيف لدى بعض المثقفين إلا أن المرأة العربية رغم ثقافتها لا تتخذ صورة المرأة الأوروبية فهي في أغلب الحالات تظل محافظة على القيم الأخلاقية في علاقتها مع الرجل وإن تحررت فبمقدار معين.

وعبر تلك النظرة الواعية للكتّاب حول البطلات الشرقيات للروايات العربية نستطيع أن نرى إنعكاس وضعها الحياتي والاجتماعي في مجتمعنا المعاصر الذي ارتفع بها روائيونا إلى مستوى الرمز في بعض الأحيان للتعبير عن أفكارهم متجاوزين ذلك الدور التقليدي كعنصر من أجل الإنجاب والمتعة للرجل، بل إنها برزت ككائن يتأثر بكل ما تقدمه الحياة من تعارضات بمختلف أشكالها.

كما نجد الجرأة الأدبية التي تميزها مجموعة من الأدباء أمثال «سهيل إدريس» و«الطيب صالح» من ذلك على سبيل المثال تطرقهما لمسألة الجنس وهي من المسائل التي لا مناص منها في كل حديث موضوعه الشرق والغرب إلى حد الآن، وإن كانت من قبل - إذا استثنينا الشدياق - موضوعا لا مجال للقول فيه في كل الأعمال الأدبية السابقة بسبب ما تلبس به الأدب من اعتبارات أخلاقية، وبذلك «فالحي اللاتيني» و«موسم الهجرة إلى الشمال» مثلا يعتبران فتحا أدبيًا استطاعت الرواية العربية أن تحققه. وهذا ماعزا بجورج طرابشي وهو من أبرز النقاد المعاصرين إلى أن يقول «**إن الضجة الأدبية التي رافقت الحي اللاتيني منذ ظهورها في مستهل سنة 1954 ترجع إلى أنها استطاعت ما لم يستطعه غيرها أن يكون أنموذجا للرواية التي تعالج العلاقة الحضارية بين الشرق والغرب من خلال العلاقة الجنسية بين المثقف الشرقي والمرأة الغربية**» (18).

يتعرض كتّاب هذه الروايات جميعا إلى قضية الجنس ليطرحوها بصفة ملحة وإذ كانت قضية الجنس بصفة خاصة وقضية المرأة بصفة عامة، هي قضية المحرم في الفكر العربي المعاصر إذ أن الجدل قد ثار منذ صدور المؤلفات الإصلاحية في قضية المرأة لتتجاوز الرواية العربية هذا المحرم ولتجعل منه قضية فكرية هامة، ليصبح الجنس من المواضيع الحديثة التي دخلت عن طريق الاتصال بالفكر الأوروبي وليتحول كإحدى مظاهر التفتح على الذاتية الإنسانية وكقضية ملحة لدى النخبة العربية المثقفة.

ويمكن أن نؤكد أن قضية الجنس كما طرحها المثقف العربي من خلال الرواية ليست تعبيرا عن العلاقة بين الرجل والمرأة فقط بل هي في أغلب الحالات تجسيد جوهري للكثير من معاني الحياة وفي مقدمتها معنى الحرية الذي هو بمثابة القضية الكبرى عند كتّاب الرواية، فهم يريدون من المرأة أن تتحرر، فحالتها المزرية تؤلم الرجل الشرقي المثقف الواعي بوضعها، فهي بالكاد لا تتمتع بشخصية ناضجة وواعية ليلمس بعدا شاسعا بينها وبين المرأة الغربية، وكذلك بينه وبينها، مما يكاد يشكّل عائقا في علاقته بها، إنه يريدها أن تتحرر، أن تصل إلى مستوى المرأة الغربية في عملها وثقافتها بدلا من البقاء على جهلها وتخلفها. وهو يريدها أن تخرجه من أزمته من خلال تحقيق التوازن المنشود في شخصية المثقف العربي، فهل وفّق الرجل العربي في اختياراته؟ وإلى أي مدى ساهمت مبادئه وأفكاره في تحرير المرأة العربية؟

4 - نقائص الأثر الأدبي :

رغم الإضافات الهامة والمعاني الجديدة التي قدمتها الرواية عبر صورة المرأة إلا أن أي عمل أدبي لا يخلو من ثغرات ما، إذ نجد بعض التناقضات والأفكار السلبية التي تبلور بحث البطل الشرقي عن صورة المرأة التي ينبذها في الظاهر وينشدها في الباطن حتى الهوس والجنون لأنه لا يبحث في المرأة إلا عن نفسه وعن امرأة ليس لها من الأنوثة إلا جسدها أو عن امرأة تشبه الرجل في أقوالها وأفعالها، امرأة يريدها جسدا فاتنا ويرفضها مبدأ لأنها تطمس كل معاني الرجولة الشرقية وتهدم فيه كل مقوماتها، وهذا التناقض يجعل من المثقف العربي لا يبحث إلا عن المرأة الشرقية في المرأة الغربية.

ومن البديهي أن لا ننكر على الأبطال الروائيين نزوعهم التقدمي ومواقفهم النقدية للكثير من التقاليد الشرقية بوجه عام، ولكن تقدميتهم لها حدودها التي تتمثل في الأخلاق والآداب الاجتماعية، فالمثقف العربي يريد أن تكون المرأة الشرقية متحررة، ولكنه يرفض أن يتجاوز هذا التصور عذريتها، والأمر ليس بيده بل المجتمع والبيئة التي نشأ فيها والتي تتحكم في هاته الإيديولوجيات السلفية والمتوارثة ليجذبه هذا التيار الراسخ جذوره، ولتتحول الأفكار في الروايات في الكثير من الأحيان بعكس الوجهة التي كان يفترض أن تسير فيها ليسقط داخل بوتقة شرقه وماضيه، فبقدر ما يأخذ بطلنا في وعيه موقفا نقديا وهجائيا من تقاليد الشرق تجاه المرأة فإنه يبقى في

لاوعيه أسير التقاليد الشرقية التي لا يمكن أن يخرج منها رغم محاولاته المتكررة.

الخاتــمة:

لقد مكن طرح موضوع «صورة المرأة» في أدب الرحلة وأدب الروايات من تبين جوانب العلاقات التي تربط المرأة بالمثقف العربي، وهي جملة من الأفكار والأبعاد الرمزية التي تم رسمها في صور عديدة كموضوع واحد كشف عن مدى مأساوية الأوضاع الاجتماعية والنفسية التي تعيشها المرأة في ظل تعسف المجتمعات الشرقية القائمة على السلطة البطريركية التي يجسدها الأب.

ولعلنا نلاحظ بعد هذه المتابعة ما قدمه بعض المبدعين من صور عن المرأة وإبراز العنصر الأنثوي في مراحل مختلفة ومواضع متنوعة تتناسب والمستوى التطوري الذي وصلت إليه المجتمعات العربية، فكل أديب قدم المرأة كبطلة في أحد أعماله حسب رؤيته الخاصة إلى جانب ما يرصده حول المشاركة التي تقدمها المرأة في الحياة، إذ هي تقاسم الأبطال الآخرين مجمل الهموم ومجمل العلاقات الاجتماعية في عالمهم الروائي.

ولهذا كانت القضية التي تتحرك في إطارها المرأة ضمن هذه الروايات تبدأ بالحب ومشكلاته ثم تتطور إلى نوع من الاحتجاج الفردي على بعض أزمات الاختلاف الفكري والقلق الوجودي كما تمس مشكلات العصر السياسية، وواقعها المعبرة عنه والعصر الذي كتبت فيه.

وعلى ضوء ما تقدم في هذا المجال نتبيّن أن صورة المرأة قد انتقلت من اعتبارها مجرد مفهوم موضوعي، ومعطى مباشرًا في مؤلفات أدب الرحلة إلى اعتبارها مفهوما رمزيا أضفى معنى جديدا شدّ انتباه الكتّاب العرب في رواياتهم، وبرعوا في توظيفه فتجاوز أحيانا المرأة وصلتها بالمجتمعات الشرقية والغربية إلى أبعاد أخرى إنسانية.

وليس من شك في أن علاقة الأديب البطل بالمرأة ولاسيما الأوروبية هي الكاشف عن مدى تغلغل مشاعر الضياع والغربة في داخل الإنسان وإنّ المرأة مثلما صورها، قد خرجت من وضعية الانغلاق والجمود التي فرضها المجتمع عليها إذ بدت ثائرة متمردة ومندفعة وراء رغباتها لا تكبح جماحها قوانين أو أعراف.

ومن الضروري أن نشير إلى تطورات جديدة مثل دخول المرأة ميدان الكتابة والحديث عن بنات جنسها وذلك بعد عمر طويل من إقصائها خارج حدود الكتابة والثقافة عموما، فبدخول المرأة أخيرا إلى الإبداع بوصفها كاتبة أو مؤلفة وبوصفها ذاتا وصوتا مستقلا حضرت لتتمكن من لفت الأنظار إليها واستقطاب أقلام النقاد واهتمام المفكرين إلى ما يكتبه ويبدعه هذا الجنس اللطيف الحديث العهد بالكتابة. ولعلّ ما بذلته بعض الكاتبات المناضلات من أمثال فاطمة المرنيسي وهدى الشعراوي ولطيفة الزيات هو من أبرز ملامح الأدب النسائي المكافح في البلاد العربية، فبعد تزعمهن للحركات التحررية النسوية في مختلف الأقطار العربية وتنظيمهن للاتحادات والجمعيات الخيرية النسائية منذ أواخر القرن 19 وبداية القرن 20 تطور النشاط النسائي فظهرت بعض كتاباتهن الهامة. وهذا التحول الفكري والثقافي في حياة المرأة قد جعلها تتحول من موضوع إلى ذات، أي من منفعل إلى فاعل في كتاباتها وفي التعبير عن نفسها وقضيتها، وقد اصطلح على تسمية ما يبدعه قلم المرأة «**بالأدب النسائي**» للدلالة على القسمة الثقافية والأدبية بينها وبين الرجل إلى جانب التساوي في مجالات أخرى عديدة.

المصادر والمراجع

1) الطهطاوي (رفاعة رافع): المرشد الأمين في تربية البنات والبنين: الأعمال الكاملة، 5 أجزاء، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، أكتوبر 1973، الباب 3، ص 395.

2) المصدر السابق، ص 396.

3) الشدياق (أحمد فارس): الساق على الساق فيما هو الفارياق، تقديم وتعليق نسيب وهيبة الخازن، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت 196، ج 2، ص 55-56.

4) العودات (حسين): المرأة والدين والمجتمع، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق 1966، ص 120.

5) الطهطاوي: المرشد الأمين، الباب 3 الفصل 3، ص 393.

6) الجربي (نور الدين) «تفتق الأكمام»، رسالة محمد السنوسي في المرأة - الحياة الثقافية عدد 52 سنة 1989، ص 140.

7) الشدياق (أحمد فارس): كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، الأستانة، مطبعة الجوانب، 1880، ج1، ص 125.

8) نفس المرجع ونفس الصفحة.

9) آزوط (جورج): سهيل إدريس في قصصه ومواقفه، دار الآداب، بيروت 1898، ص 115.

10) إدريس (سهيل): الحي اللاتيني، دار الآداب بيروت، ط 4، 1985، ص 214.

11) النقاش (رجاء): مشكلات ونماذج في الحي اللاتيني، مجلة الآداب، بيروت عدد 6، سنة 1954، ص 47.

12) صالح (الطيب): موسم الهجرة إلى الشمال، دار الجنوب للنشر، سلسلة عيون معاصرة تونس 2002، ص 190.

13) المصدر السابق، ص 133.

14) المصدر السابق، ص 134.

15) عبد الدايم (عبد الله): الحي اللاتيني أيضا: مجلة الآداب، 1954، العدد 5، ص 35.

16) إدريس (سهيل): الحي اللاتيني، ص 223.

17) صفار (فوزية): أزمة الأجيال العربية المعاصرة، ص 151.

18) طرابيشي (جورج): الرواية والمرأة، النشأة والتطور، مجلة الآداب، عدد 40، 11 نوفمبر 1992.

دراسة مقارنة في مواقف
«تفسير المنار» و«تفسير التّحرير والتّنوير»
من مسألة تعليم المرأة

حسّان الحناشي (*)

مقدمة :

تعتبر مسألة تحديث المجتمع الإسلامي وتطوير أساليب العيش فيه منذ بداية القرن التاسع عشر للميلاد قضيّة مركزيّة في تراثنا الفكري والإصلاحي المعاصر المنادي بتحرير المرأة وإصلاح منزلتها الاجتماعيّة في نطاق المصلحة الجماعيّة باعتبارها "وصفا للفعل يحصل به الصلاح أي النفع منه دائما وغالبا للجمهور أو للآحاد"(1)، لذلك لا نستغرب أن يوجّه الشيخ عبده وتلميذه رشيد رضا والشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، في سياق الدعوة إلى إصلاح منزلة المرأة حتى يصلح المجتمع، اهتماماتهم إلى دراسة قضيّة تعليم المرأة التي تمهّد بلا شكّ الطريق أمام التحرّر والكرامة.

وجدير بنا في هذا المقام وقبل التعرّض إلى مواقف "تفسير المنار" و"تفسير التحرير والتنوير" من مسألة تعليم المرأة، أن ننبّه إلى أنّ اعتناء الشيوخ بهذه القضيّة ليس من المسائل العاديّة البسيطة، خاصّة إذا ما وضعنا في اعتبارنا الاختلاف الجوهري الهام بين مكوّنات الواقع الذي تعاملوا معه وواقعنا اليوم، وبالأخصّ الاختلاف الجوهري الكبير بين العقليّات التي تعاملت مع ذلك الواقع والعقليّات التي تتعامل اليوم مع واقع جديد مغاير تماما. فكيف كانت طبيعة دعوتهم إلى تعليم المرأة؟ وما هي منطلقاتهم في ذلك؟ وما نوع التعليم الذي أرادوه لها؟ وإلى أي مدى كانوا متفقين في معالجة هذه القضيّة؟

للإجابة على هذه الإشكالات اخترنا أن نقسّم عملنا إلى عنصرين رئيسيين :

- عنصر أوّل يهتمّ بدراسة دعوتهم إلى تعليم المرأة.
- وعنصر ثان يبحث في نوع التعليم الذي أرادوه لها.

ولكن قبل أن نشرع في تحليل هذين العنصرين نودّ أن نعرّف بهؤلاء المصلحين وبتفاسيرهم.

*) باحث، تونس

1 – التعريف بمحمد عبده:

ولد محمد عبده في قرية شبرا بمحلّة نصر بمصر في محافظة البحيرة سنة 1849م، وتلقّى تعليمه بالجامع الأحمدي «بطنطا»، ثمّ انتقل إلى الأزهر حيث مكث ثماني سنوات (1869م- 1877م) تعرّف خلالها على السيد جمال الدين الأفغاني (1838 –1897 م)، وشاركه في إصدار جريدة «العروة الوثقى». ثمّ بعد توقّف المجلّة تنقّل محمد عبده في بعض البلدان الإسلاميّة منها تونس، وفي سنة 1888م عاد إلى مصر وبدأ مرحلة جديدة في حياته، فعيّن قاضيا في المحاكم الأهليّة، ثمّ عضوا في مجلس إدارة الأزهر، ثمّ عيّن مفتيا للديار المصريّة ثمّ عضوا في مجلس الشورى سنة 1899 فقام بعدّة إصلاحات في المحاكم الدينيّة وإدارة الأوقاف، وأسّس في هذه الفترة جمعيّة خيريّة إسلاميّة هدفها إنشاء المدارس الخاصّة وانتخب رئيسا لها سنة 1900م ثمّ توفّي سنة 1905م عن سنّ تناهز ستا وخمسين سنة ودفن في القاهرة.

من مؤلّفاته: «رسالة التوحيد» (1897م)، و«الرد على هانوتو»، و«رسالة الواردات»، و«حاشية على شرح الدواني للعقائد العضديّة»، و«شرح نهج البلاغة»، و«شرح مقامات البديع الهمذاني»، و«تفسير القرآن الكريم» المشهور «بتفسير المنار» (لم يكمله)، و«الإسلام والنصرانيّة مع العلم والمدنيّة»(1902م)، و«الثورة العرابيّة» (لم يتمّه)، و ترجم «رسالة الرد على الدهريّين» (2).

ومن رجال الإصلاح الذين عاصروا الشيخ عبده و تأثّروا بكتاباته وتتلمذوا على يديه نجد السيد محمد رشيد رضا. فمن هو رشيد رضا؟

2 – التعريف بمحمد رشيد رضا :

هو محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني، ولد بقرية القلمون إحدى قرى مدينة طرابلس الشام شمال بيروت بلبنان سنة 1865م.

وقد نشأ رشيد رضا نشأة دينيّة خالصة توّجت بحصوله على شهادة "العالميّة" أو الإجازة في علوم الدين حوالي سنة 1896م من المدرسة الوطنيّة الإسلاميّة ببيروت.

وقد كان لمطالعاته المتكرّرة لأجزاء "العروة الوثقى" ولقاءاته المتكرّر بمحمد عبده أثناء إقامته في المنفى بلبنان دور كبير في إيمانه بالدعوة السلفيّة واعتناق مبادئها ومباشرة العمل الإصلاحي إلى جانب أستاذه محمد عبده.

من أشهر آثاره: "مجلّة المنار"، أصدر منها أربعة وثلاثين مجلّدا، و"تفسير القرآن الكريم" المشهور "بتفسير المنار"، أصدر منه اثني عشر مجلّدا ولم يكمله، و"تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده"، وقد صدر في ثلاثة مجلّدات، و"نداء إلى الجنس اللطيف"، و"الوحي المحمّدي"، و"يسر الإسلام وأصول التشريع العام"، و"الخلافة"، و"الوهّابيون والحجاز"، و"محاورات المصلح والمقلّد"، و"ذكرى المولد النبوي"، و"شبهات النصارى وحجب الإسلام" (3).

ويعتبر "تفسير المنار" إلى جانب "مجلّة المنار" من أهمّ مؤلّفاته، التي استطاع من خلالها الترويج لأفكار أستاذه في معالجة جميع القضايا الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة.

3 – التعريف بتفسير المنار:

هو «تفسير القرآن الحكيم» الشهير «بتفسير المنار». ألقاه الشيخ عبده دروسا في الأزهر باقتراح من تلميذه محمد رشيد رضا بعد تأسيس «المنار» بسنتين (4). ونشر تبعا في «مجلّة المنار» ثمّ جمع في اثني عشر مجلّدا بالعنوان المذكور.

وهذا التفسير عمل مشترك بين الأستاذ وتلميذه، فسّر فيه الشيخ عبده القرآن من سورة «الفاتحة» إلى الآية الخامسة والعشرين بعد المائة من سورة «النساء»، واستغرق المجلّدات الخمسة الأولى، وشرع السيد رشيد رضا في قراءة التفسير من الآية السادسة والعشرين بعد المائة من سورة «النساء» إلى أن انتهى في حدود الآية

الواحدة بعد المائة من سورة «يوسف»: «رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ»، وهي خاتمة المجلّد الثاني عشر والأخير من التفسير.

وقد كانت جهود محمد عبده وتلميذه السيد رشيد رضا ترمي في هذا التفسير إلى إصلاح المجتمع الإسلامي وتحديثه بالاقتباس عن الحضارة الغربيّة ما يتماشى وتعاليم الإسلام (5).

ومن المواضيع الحيّة التي اهتم بها «تفسير المنار» مسألة تحرير المرأة ومساواتها بالرجل في الحقل الاجتماعي، وقد خصّص رشيد رضا فصلا مطوّلا في حديثه عن مقاصد القرآن المختلفة عند تفسيره لسورة «يونس» وهو المقصد التاسع: «إعطاء النساء جميع الحقوق الانسانيّة والدينيّة والمدنيّة» وفيه عدّد مختلف الحقوق الإنسانيّة التي تمتّعت بها المرأة بعد ظهور الإسلام (6)، ليؤكّد في الختام أنّه «ما وجد دين ولا شرع ولا قانون في أمّة من الأمم أعطى النساء ما أعطاهنّ الإسلام من الحقوق والعناية والكرامة» (7).

ويستخلص من كلّ هذا أنّ رشيد رضا سخّر تفسيره في بعض المواطن لمعالجة بعض مسائل الإصلاح الاجتماعي العام، وهو ما سعى إليه محمد الطاهر ابن عاشور في تفسيره الضخم «التحرير والتنوير»، فمن هو محمد الطاهر ابن عاشور؟

4 – التعريف بمحمد الطاهر ابن عاشـور:

ولد محمد الطاهر ابن عاشور في جمادى الأوّل سنة 1296 هـ/ 1879م بقصر جدّه للأم الوزير الأكبر الشيخ محمد العزيز بوعتور(1823م- 1908م) بضاحية «المرسى» من أحواز تونس الشماليّة (8). وتلقى تعليمه بجامع الزيتونة حتى سنة 1896م حيث أحرز على شهادة التطويع.

وقد تأثر الشيخ ابن عاشور بالحركة الإصلاحيّة التي تزعّمها جمال الدين الأفغاني وتابعها من بعده تلميذه الشيخ محمد عبده وذلك عن طريق اطلاعه على مجلّة «العروة الوثقى» والتقائه بالشيخ عبده عند زيارته الثانية إلى تونس سنة 1903 م (9)، ومن أشهر مؤلفاته : «مقاصد الشريعة الإسلاميّة» و«أصول النظام الاجتماعي في الإسلام» و«تفسير التحرير والتنوير»، صدر في ثلاثين جزءا موزّعة على خمسة عشر مجلدا، و«أليس الصبح بقريب»، و«الوقف وآثاره في الإسلام»، و«أصول الإنشاء والخطابة»، و«موجز البلاغة»، وممّا عني بتحقيقه ونشره «ديوان بشار بن برد».

ويبقى «تفسير التحرير والتنوير» من أهمّ المؤلفات التي تعتبر ثمرة تفكير طويل وتنقيب استغرقا وقتا ثمينا من حياة ابن عاشور حتى اتخذ منه هذا الأخير منبرا روّج من خلاله لأفكاره الإصلاحيّة في جميع القضايا الدينيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة.

5 – التعريف بتفسير التحرير و التنوير :

يعتبر تفسير «تحرير المعنى السديد، وتنوير العقل الجديد، من تفسير الكتاب المجيد» المختصر «بالتحرير والتنوير من التفسير» من أعظم مؤلفات الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وأنفسها وأشهرها وأوسعها أثرا حتى «ساوى (...) على اختصاره مطوّلات القماطير ففيه أحسن ما في التفاسير وفيه أحسن ممّا في التفاسير»(10).

وقد استغرق تأليفه تسعا وثلاثين سنة وستة أشهر بداية من سنة 1341هـ/ 1921م إلى غاية الثاني عشر من رجب عام 1380هـ/ 1960م (11).

ويندرج هذا التفسير في رأي صاحبه ضمن إصلاح التأليف وتجديدها لأنّه كان يرى أنّ «التفاسير وإن كانت كثيرة فإنّك لا تجد الكثير منها إلاّ عالة على كلام سابق بحيث لاحظّ لمؤلّفه إلاّ الجمع على تفاوت بين اختصار وتطويل»(12).

لذلك كان الهدف من هذه الموسوعة الإسلاميّة الضخمة، الدعوة إلى الاجتهاد والتجديد ونبذ التقليد الأعمى وإصلاح المجتمعات الإسلاميّة والارتقاء

بأوضاعها الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة والدينيّة نحو الأفضل.

وهكذا فإنه لم يعد من الغريب وقد اتضحت نزعة الشيخ ابن عاشور ومحمد عبده ورشيد رضا الإصلاحيّة أن يعرض «تفسير المنار» و«تفسير التحرير والتنوير» إلى تحليل أوضاع المجتمع الإسلامي من خلال مناقشة القضايا الجوهريّة التي يكمن فيها سرّ تدهوره وبالتحديد قضيّة تعليم المرأة، التي لابدّ من طلب الحلّ الموافق لها إن رام القوم نهضة و تقدّما.

1 - الدعــوة إلى تعليـــم المــرأة :

لئن حظيت مسألة تعليم المرأة في المجتمعات العربيّة في أواخر القرن التاسع عشر للميلاد، بعد انتشار التعليم وكثرة المدارس التي بدأت تؤمّها الفتيات المسلمات في مختلف البلدان العربيّة بأهميّة بالغة في الفكر الإصلاحي العربي، فإنّ نصوص "تفسير التحرير والتنوير" لم تسعفنا بكبير فائدة في هذا المجال، ذلك أنّ الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور لم يركّز في معرض تفسيره للآيات القرآنيّة الخاصّة بالمرأة على مسألة تعليمها وتثقيفها، ماعدا إشارة عابرة ذكرها في سياق تفسير الآية 228 من "سورة البقرة"، فيقول: "ودين الإسلام حريّ بالعناية بإصلاح شأن المرأة، وكيف لا وهي نصف النوع الإنساني، والمربّية الأولى، التي تفيض التربية السالكة إلى النفوس قبل غيرها، والتي تصادف عقولا لم تمسّها وسائل الشرّ، وقلوبا لم تنفذ إليها خراطيم الشيطان. فإذا كانت تلك التربية خيرا، وصدقا، وصوابا، وحقا، كانت أوّل ما ينقش في تلك الجواهر الكريمة، وأسبق ما يمتزج بتلك الفطر السليمة، فهيّأت لأمثالها، من خواطر الخير، منزلا رحبا، ولم تغادر لأغيارها من الشرور كرامة ولا حبّا"(13).

إنّ هذا السكوت عن إثارة قضيّة هامّة مثل قضيّة تعليم المرأة المسلمة في مثل هذه المدوّنة التي طمع فيها صاحبها في "بيان نكت من العلم وكليّات من التشريع، وتفاصيل من مكارم الأخلاق"(14) يثير أكثر من إشكال يمكن أن نختصرها في سؤال واحد: لماذا لم يتعرّض صاحب "التحرير والتنوير" إلى مسألة تعليم المرأة المسلمة في معرض تفسيره للآيات الخاصة بالمرأة؟

غير أنّ هذا السكوت عن إثارة قضيّة تعليم المرأة في"تفسير التحرير والتنوير" لا يعني انصراف الشيخ ابن عاشور عن معالجة هذه القضيّة في بقيّة مصنّفاته، لأنّه قد تعرّض إلى هذه المسألة في مؤلفات أخرى نخص بالذكر منها، كتاب "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام" وكتاب "مقاصد الشريعة الإسلاميّة"، وهو ما يثير بدوره إشكالا آخر يتعلّق بدوافع الشيخ ابن عاشور إلى الاهتمام بمسألة تعليم المرأة في هذين المؤلفين وإهماله له في تفسيره خاصّة إذا علمنا أنّ كتاب "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام" وكتاب "مقاصد الشريعة الإسلاميّة" قد كتبا في الثلاثينات والأربعينات من القرن العشرين أي في أواخر تأليف "تفسير التحرير والتنوير" الذي انتهى من تأليفه سنة ستين وتسع مائة وألف.

فهل يعني ذلك أن اهتمام ابن عاشور بمسألة تعليم المرأة المسلمة في كتابيه المذكورين قد أملته عليه مستجدّات الواقع التونسي آنذاك؟ وإذا كان الأمر كذلك، هل كانت دعوته إلى تعليم المرأة منسجمة مع متغيّرات واقعه؟ وما هي نقاط الاتفاق بينه وبين الشيخ عبده، والسيد رشيد رضا في دعوتهم إلى تعليم المرأة؟

لقد اعتبر "تفسير المنار" و"تفسير التحرير والتنوير" منذ منطلق اهتمامهما بقضيّة تحرير المرأة المسلمة، أنّ الدين الإسلامي قد اعترف اعترافا تامّا بحقوق المرأة الأساسيّة وقرّر المساواة الكاملة بين المرأة والرجل خلافا لما فهمه بعض المسلمين الذين تدنّت عندهم منزلة المرأة، من المبادئ القرآنيّة. وهذا ما عبّر عنه رشيد رضا بوضوح في "مجلّة المنار" حين قال: "كانت المرأة مهضومة الحقوق يعاملها الرجال باستبداد في جميع الأجيال والأعصار حتّى جاء الإسلام فسوّى بين الرجل وامرأته في جميع الحقوق والواجبات إلاّ أنه جعل الرجل كافلا للمرأة وأعطاه حقّ الولاية العامّة لقوّته وضعفها (. . .)

وممّا ساوت به بينهما وجوب التعليم فجعلت طلب العلم النافع فريضة على كلّ مسلم ومسلمة. ولكن المبادئ التي وضعها الإسلام لترقية النساء لم يعتن بها المسلمون العناية التي تؤدّي إلى بلوغ غاية الكمال كما كان شأنهم في كثير من المبادئ والقواعد الاجتماعيّة العامّة التي شغلوا عنها بالتوسّع في سواها ممّا لا يستحقّ أكثره العناية مثلها وما صدّهم عن مثل هذا إلاّ ما ورثوه من العادات عن أسلافهم"(15).

وبناء على هذا فإن دعوتهم إلى العناية بمسألة التعليم عموما وتعليم المرأة خصوصا قد جاءت منسجمة مع دعوتهم إلى الاجتهاد في المبادئ القرآنيّة ونبذ التقليد، ويظهر ذلك خاصّة مع رشيد رضا حين نفّر من تقليد العلماء والفقهاء دون إعمال العقل والرويّة في ما استنبطوه من أحكام بقوله: "وقد نقل عن أشهر المجتهدين من الفقهاء أنّه لا يجوز لأحد أن يقلّدهم وأن يأخذ بشيء من أقوالهم إلاّ إذا عرف مأخذه وظهرت له صلة دليله"(16)، وانتقد تفضيل كثير من علماء الإسلام للتفسير المأثور بقوله: "وغرضنا من هذا كلّه أنّ أكثر ما روي في التفسير المأثور أو كثيره حجاب على القرآن وشاغل لتاليه عن مقاصده العالية المزكّية للأنفس المنوّرة للعقول، فالمفضّلون للتفسير المأثور لهم شاغل عن مقاصد القرآن بكثرة الروايات التي لا قيمة لها سندا ولا موضوعا، كما أنّ المفضّلين لسائر التفاسير لهم صوارف أخرى عنه"(17).

وإذا كان هذا اللون من التفكير، وهذه العناية الشديدة بمسألة التعليم، منسجمين مع روح العقيدة التي لا تعارض البتّة فكرة المعرفة التي يكون العقل وسيلتها، باعتبار أنّ «الله تعالى يبيّن (...) أنّ الإسلام هاد ومرشد إلى توسيع دائرة الفكر واستعمال العقل في مصالح الدارين (...) وكلّ ما أمرنا الله تعالى به وهدانا إليه فهو من ديننا»(18)، فقد صار طلب العلم والمعرفة والإلمام بجميع الفنون والصناعات التي يحتاج إليها الناس في معايشهم من الفروض الدينيّة «إذا أهملت الأمّة شيئا منها فلم يقم به من أفرادها من يكفيها أمر الحاجة إليه، كانت كلّها عاصية لله تعالى مخالفة لدينه»(19).

ولمّا تقرّر أنّ «البشر متّحدون في صفة الإنسانيّة المتقوّمة من صفات وضعت عليها الخلقة النفسانيّة والجثمانيّة وضعا واحدا في جميع أفراد النوع فهم في ذلك سواسية في جلّ أحوالهم من تفكير وعمل»(20)، إلاّ ما تميّز به الرجال من الرئاسة، فقد اعتنى الشيوخ بدراسة قضيّة تعليم المرأة المسلمة التي «كانت معاملتها مقصورة على ما تلاقيه في بيتها وكانت مهضومة في كثير من حقوقها في المجتمع وملغاة في تثقيفها وترقية تفكيرها»(21). وقرّروا مبدأ وجوب تعليمها، حتى تكون إنسانا عاقلا بالمعنى الكامل، قادرة على إفادة عائلتها وتكون مشاكلة للرجل من حيث صفاته الفكريّة ومستواه الذهني، وجعلوه واجبا على كلّ رجل نحو زوجته بمقتضى كفالة الرئاسة، حتى لا يحرم نساء المسلمين من «العلم بما عليهنّ من الواجبات والحقوق لربّهنّ ولبعولتهنّ ولأولادهنّ ولذي القربى وللأمّة والملّة، العلم الإجمالي بما يطلب فعله شرط في توجّه النفس إليه، إذ يستحيل أن تتوجّه إلى المجهول المطلق، والعلم التفصيلي به المبيّن لفائدة فعله ومضرّة تركه يعدّ سببا للعناية بفعله والتوقي من إهماله، فكيف يمكن للنساء أن يؤدّين تلك الواجبات والحقوق مع الجهل بها إجمالا وتفصيلا؟ وكيف تسعد في الدنيا أو الآخرة أمّة نصفها كالبهائم لا يؤدّي ما يجب عليه لربّه ولا لنفسه ولا لأهله ولا للناس، والنصف الآخر قريب من ذلك لأنّه لا يؤدّي إلاّ قليلا ممّا يجب عليه من ذلك ويترك الباقي، ومنه إعانة ذلك النصف الضعيف على القيام بما يجب عليه من علم وعمل، أو إلزامه إيّاه بماله عليه من السلطة والرياسة»(22).

وفي هذا السياق الحاثّ على الارتقاء بأوضاع المرأة الأسريّة والاجتماعيّة، يرى الشيخ عبده والسيد رشيد رضا والشيخ ابن عاشور صلة وثيقة بين تعلّم المرأة وصيانة كرامتها، من جهة، لأنّ «الإنسان بحكم الطبع يحترم من يراه مؤدّبا، عالما بما يجب عليه عاملا به،

ولا يسهل عليه أن يمتهنه أو يهينه، وإن بدرت منه بادرة في حقّه رجع على نفسه باللائمة، فكان ذلك زاجرا له عن مثلها»(23)، وتعلّم المرأة والارتقاء بأوضاع الأسرة والمجتمع من جهة أخرى، إذ «كيف تعزل المرأة عن الإصلاح جانبا وهي أحد صنفي البشر وهي متولّية تربية الأبناء الذين بهم بقاء النوع، فهي إذن غرس جذور الأخلاق فاضلها وسافلها، فبقاء المرأة منحطّة الفكر غارقة في الجهل إبقاء لها في حالة منحطّة، وذلك يسلب منها الأهليّة لتربية أولادها تربية كاملة ولسياسة بيتها على الوجه الأكمل ويسلب الأمّة الانتفاع بصنف كامل من البشر»(24).

وهكذا يتضح أن الشيوخ كانوا متفقين في البداية على مناصرة حركة تحرير المرأة من خلال التشجيع على تعليمها وتربيتها تربية دينيّة تسمو بمنزلتها وتجعلها شيئا فشيئا مساوية للرجل من حيث الحقوق والواجبات مثلما أقرّ ذلك الإسلام الذي «لم يحسب في دعوته فرقا شديدا بين الرجل والمرأة بل أمر النساء بمثل ما أمر به الرجال»(25).

وكان كلّ حديثهم في هذه المسألة ينضح بروح إصلاحيّة جامحة عبّر عنها السيد رشيد رضا في سياق إشادته بكتاب «تحرير المرأة» وكتاب «سرّ تقدّم الأنكليز السكسونيين»، بقوله: «نوّهنا في أجزاء من المنار بكتاب «تحرير المرأة» وكتاب «سرّ تقدّم الأنكليز السكسونيين» وكيف لا ننوّه بهما وهما غاية الغايات في فنّ التربية الذي نحن في أشدّ الحاجة إليه ونحن نعتقد كما يعتقد جميع العقلاء (...) أن تقدّم الأمم وتأخّرها وسعادتها وشقاءها وغناها وفقرها واستقلالها واستعباد الأغيار لها - كلّ ذلك منوط بتربيتها فمتى صلحت التربية صلح كلّ شيء ومتى فسدت فسد كل شيء ونعتقد أيضا أنّ كمال التربية إنّما يكون بتربية الذكران والإناث جميعا فوجود الرجال الكملة متوقّف على وجود النساء الكوامل وبالعكس»(26).

ونخلص ممّا تقدّم في هذا العنصر الأوّل من هذا الفصل إلى أنّ العناية بتعليم المرأة في مدوّنة الشيخ عبده وتلميذه رشيد رضا والشيخ محمد الطاهر ابن عاشور قد مرّت بمرحلتين أساسيّتين:

- مرحلة أولى تتعلّق بالمنطلقات الفكريّة للشيوخ في معالجة مسألة التعليم عموما، وتتلخّص هذه المنطلقات في الدعوة إلى الاجتهاد ونبذ التقليد، وهو ما استوجب منهم الدعوة إلى التعليم والتشبّع بالمعرفة والعلوم الغربيّة الصحيحة.

- ومرحلة ثانية ناتجة عن إقرار الشيوخ بسبق الدين الإسلامي كلّ الشرائع الأخرى في تقرير مساواة المرأة للرجل، وهو ما استوجب بدوره منهم العناية بتعليم المرأة والدعوة إلى تثقيفها وتربيتها تربية دينيّة.

ولكن السؤال الذي يبقى مطروحا هو: ما نوع التعليم الذي أرادوه لها؟ هل هو تعليم تتساوى فيه مع الرجل؟ أم أنّه تعليم تخضع مواده إلى مبدأ التمييز بين الجنسين فتكون للرجل مواد علميّة يدرسها بمفرده دون أن تشاركه المرأة فيها ونفس الشيء بالنسبة للمرأة؟

2 - التعليم الذي أرادوه للمرأة:

لئن اتفق الشيوخ في سياق عنايتهم بمسألة تحرير المرأة المسلمة على استحالة صلاح حال المسلمين في العصر الحديث دون صلاح نصفهم الآخر أي النساء، وأنّ وسيلة الإصلاح الأولى هي تعليمهن وتربيتهنّ تربية صحيحة. فإنّهم اختلفوا في نوعيّة التربية والتعليم اللذين يجب أن تتشبّع بهما المرأة لتحقيق النهضة الاجتماعيّة الشاملة.

وقد كان الشيخ عبده متميّزا في موقفه من هذه المسألة إذ لا يرى حدودا لمحتوى التعليم الذي يجب أن تتلقاه المرأة بعد أن تحسن عقائد الدين وآدابه وعباداته، فالمرأة في نظره يجب أن تتعلّم كلّ شيء لتكون إنسانا يعقل ويريد، ويمكن أن تتعاطى أعمالا لا تتصل ضرورة بوظيفتها في المنزل، لأنّ أحوال الناس متجدّدة والملابسات الاجتماعيّة متطوّرة، كذلك العلم متجدّد ومحتواه متطوّر؛ وقد أعرب عن رأيه هذا بقوله: «إنّ ما يجب أن تعلمه المرأة من عقائد دينها وآدابه وعباداته

محدود، ولكن ما يطلب منها لنظام بيتها وتربية أولادها ونحو ذلك من أمور الدنيا كأحكام المعاملات - إن كانت في بيت غنى ونعمة - يختلف باختلاف الزمان والمكان والأحوال، كما يختلف بحسب ذلك الواجب على الرجال [...] ألا ترى أن فروض الكفايات قد اتسعت دائرتها؟ فبعد أن كان اتخاذ السيوف والرماح والقسيّ كافيا في الدفاع عن الحوزة صار هذا الدفاع متوقفا على المدافع والبنادق [...] وعلى علوم كثيرة صارت واجبة اليومَ ولم تكن واجبة ولا موجودة بالأمس، ألم تر أنّ تمريض المرضى ومداواة الجرحى كان يسيرا على النساء في عصر النبي (ص) وعصر الخلفاء (رض)، وقد صار الآن متوقفا على تعلّم فنون متعدّدة وتربية خاصّة [...] وهل يتيسّر للمرأة أن تمرّض زوجها أو ولدها إذا كانت جاهلة بقانون الصحّة وبأسماء الأدوية؟ نعم قد تيسّر لكثيرات من الجاهلات قتل مرضاهنّ بزيادة مقادير الأدوية السامّة أو بجعل دواء مكان آخر»(27).

ويضيف في مكان آخر من التفسير مدعّما رأيه القائل بتطوّر العلم وتطوّر طرق اكتسابه، فيقول: «نعم إنّ الإنسان في كلّ زمن يحتاج إلى نوع من طرق التعليم غير ما كان في الزمن الذي قبله فالحقيقة الواحدة قد تختلف طرق العلم بها باختلاف الزمان والمكان والأحوال»(28).

وعلى أساس هذا الاعتراف الواضح بتطوّر العلم والمعرفة وطرق تحصيلها، لا يجد الشيخ الإمام أي مبرّر لتحديد محتوى التعليم الذي يجب أن تتلقاه المرأة.

ومما تجدر ملاحظته في هذا المستوى من التحليل أن موقف الأستاذ الإمام محمد عبده من نوع التعليم الذي يجب أن تتلقّاه المرأة المسلمة ينسجم إلى حدّ بعيد مع موقف تلميذه قاسم أمين (1863م/ 1908م)(37) من المسألة نفسها في كتابه «تحرير المرأة»، إذ يقول معربا عن إيمانه العميق بضرورة مساواة المرأة للرجل في برامج التعليم: «ففي رأيي أنّ المرأة لا يمكنها أن تدير منزلها إلاّ بعد تحصيل مقدار معلوم من المعارف العقليّة والأدبيّة، فيجب أن تتعلّم كلّ ما ينبغي أن يتعلّمه الرجل [...] حتى يكون لها إلمام بمبادئ العلوم يسمح لها بعد ذلك باختيار ما يوافق ذوقها منه وإتقانه بالاشتغال به متى شاءت.

فإذا تعلّمت المرأة القراءة والكتابة، واطلعت على أصول الحقائق العلميّة، وعرفت مواقع البلاد، وأجالت النظر في تاريخ الأمم، ووقفت على شيء من علم الهيئة والعلوم الطبيعيّة، وكانت حياة ذلك كلّه في نفسها عرفانها العقائد والآداب الدينيّة. استعدّ عقلها لقبول الآراء السليمة، وطرح الخرافات والأباطيل التي تفتك الآن بعقول النساء»(29).

ولئن بدا قاسم أمين أكثر وضوحا وجرأة من أستاذه محمد عبده في الإفصاح عن موقفه المنادي بضرورة مساواة المرأة بالرجل في اكتساب العلم والمعرفة، فإن ذلك لا يحجب حقيقة أفصح عنها محمد عمارة في الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده مفادها أنّ الكتاب الذي تضمّن هذا الشاهد، الذي دعا من خلاله قاسم أمين إلى وجوب إلمام المرأة المسلمة بجميع المعارف والعلوم العصريّة مثل الرجل، قد جاء ثمرة عمل مشترك بين الأستاذ وتلميذه، يقول: «والرأي الذي أؤمن به، والذي نبع من الدراسة لهذه القضية، هو أنّ هذا الكتاب إنّما جاء ثمرة لعمل مشترك بين كلّ من الشيخ محمد عبده وقاسم أمين، وإنّ في هذا الكتاب عدّة فصول قد كتبها الأستاذ الإمام وحده، وعدّة فصول أخرى كتبها قاسم أمين، ثمّ صاغ الأستاذ الإمام الكتاب صياغته النهائيّة، بحيث جاء أسلوبه على نمط واحد هو أقرب إلى أسلوب محمد عبده منه إلى أسلوب قاسم أمين»(30).

والنتيجة التي نخرج بها من كلام محمد عمارة أن عدم إفصاح الشيخ عبده عن رأيه فيْ وجوب تعليم المرأة المسلمة تعليما عصريّا، إفصاحا شافيا لم يكن عادة منه وإنما كان تحفظا منه، ولعلّ ما يدعم هذا الرأي ما ذكره محمد الحدّاد في كتابه «حفريات تأويليّة في الخطاب الإصلاحي العربي»، في قوله: «ليس هناك تطوّر خطّي في الحياة الفكريّة لعبده وليست أفكاره في المرحلة الثانية تجاوزا لأفكاره في الأولى(31) . بل ما حدث أنّه لم

يعد قادرا في المرحلة الثانية على التعبير عن آرائه بنفس الوضوح والجرأة المميّزين للمرحلة الأولى. لذلك ينبغي أن نقلب رأسا على عقب منهج قراءة محمد عبده، فالآثار المشهورة (رسالة التوحيد، الإسلام والنصرانيّة، التفسير) هي التي ينبغي أن تقرأ وتؤوّل على ضوء الآثار المغمورة (رسالة الواردات، التعليقات على شرح الدّواني، مقالات الوقائع)، وذلك على خلاف المنهج السائد منذ رشيد رضا إلى الآن»(32).

وتعبّر هذه النتيجة التي يتيسّر استخلاصها من «الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده» و«حفريات تأويليّة في الخطاب الإصلاحي العربي» على أنّ قاسم أمين لم يكن متميّزا عن أستاذه الشيخ الإمام محمد عبده في معالجته لمسألة تعليم المرأة وإنما كان ناطقا بلسان الشيخ عبده الذي أملت عليه الظروف السياسيّة المحيطة به والتعهّدات التي قدّمها سرّا للأطراف التي تدخّلت للسماح له بالعودة إلى وطنه وشعوره العميق بالخيبة بعد توقّف «العروة الوثقى» عن الصدور، أن يتّخذ من تلميذه قاسم أمين وسيلة يمرّر بها أفكاره وقناعاته لمعالجة قضيّة تحرير المرأة عموما ومسألة تعليمها خصوصا في واقع لم تتهيّأ الأفكار فيه بعد لقبول مثل هذه الدعوة.

وهكذا يتّضح أنّ ما احتوى عليه «تفسير المنار» لا يستوفي حقيقة موقف الشيخ عبده من مسألة تعليم المرأة، إذ يكفي إلقاء نظرة فاحصة على كتاب «تحرير المرأة» حتى ندرك أنّ الشيخ الإمام محمد عبده كان أكثر تحمّسا لإصلاح حال المرأة المسلمة والارتقاء بمستواها الثقافي والمعرفي إلى أعلى درجات العلم والمعرفة.

وفي المقابل ينطلق الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور والسيد رشيد رضا في معالجتهما لنفس القضيّة من قناعتهما بوجود فوارق نفسيّة وفيزيولوجيّة وعقليّة تمنع مساواة المرأة بالرجل في المواهب والقدرات، لأنّ «المساواة التي سعت إليها الشريعة الإسلاميّة مساواة مقيّدة بأحوال يجرى فيها التساوي وليست مطلقة في جميع الأحوال لأنّ أصل خلقة البشر جاءت على تفاوت في المواهب والأخلاق وذلك التفاوت يؤثر تمايزا بين أصحابه متقاربا أو متباعدا في آثار تلك الصفات بترقّب المنافع منهم وتوقّع المضار»(33).

وبهذه الصورة راح الشيخان يهاجمان من فهم حريّة المرأة بالمعنى «الغربي» للكلمة وشجّع على تعليمها تعليما مدنيّا عصريّا يشبه التربية الاستقلاليّة بالنسبة إلى المرأة الأوروبيّة، واعتبرا ذلك « جهلا بعلم الاجتماع وطبائع الأمم عظيما، وخطأ في علم التربية والأخلاق كبيرا»(34).

وفهم الشيخان تلك الحريّة وتلك الطريقة التربويّة الغربيّة بمعنى التشجيع على إباحيّة المرأة وتهتكها والعمل على قتل الحياء والعفة فيها وهو ما ينافي فطرتها وأنوثتها ولا يحبّب الرجل في معاشرتها كما أنّه ينافي آداب الإسلام في تربية المرأة، لأنّ «ملاك الأحكام التي ثبتت فيها التفرقة بين الرجال والنساء هو الرجوع إلى حكم الفطرة فإذا كان بين الصنفين فوارق جبليّة من شأنها أن تؤثر تفرقة في اكتساب الأعمال أو إتقانها كانت تؤثر تفرقة في أسباب الخطاب بالأحكام الشرعيّة بحسب غالب أحوال الصنف ولا التفات إلى النادر (فلا عبرة بالمرأة المترجّلة كما لا عبرة بالرجل المخنّث)»(35).

ومن جرّاء كلّ ذلك راح الشيخ رشيد رضا يدعو إلى وجوب تمكين التربية الدينيّة في نفس المرأة قبل تمكينها من علوم أخرى، مبيّنا أنّ الداعين إلى تعليمها صنفان «منهم من يطالب به إتّباعا لهدى الإسلام وما جاء به من الإصلاح ومنهم من يطالب به تقليدا لمدنيّة أوروبا»(36)؛ ويقضي السيد رشيد رضا بعقم الدعوتين، لأنّ الدعوة الأولى «قد استحسنت بالقول دون العمل وأجيبت الدعوة الأخرى بالعمل على ذمّ الأكثرين لها بالقول. فأنشأ المسلمون يعلّمون بناتهم القراءة والكتابة وبعض اللغات الأوروبيّة والعزف بآلات اللهو وبعض أعمال اليد كالخياطة والتطريز ولكن هذا التعليم لا يصحبه شيء من التربية الدينيّة ولا من إصلاح الأخلاق والعادات بل هو من عوامل الانقلاب الاجتماعي الذي تجهل عاقبته»(37).

وعلى هذا الأساس نجد رشيد رضا يدعو المسلمين

وولاة أمورهم إلى مزيد التروّي في نظام تربية المدارس العصريّة وقوانينها، ويعدّد النتائج السلبيّة التي أسفرت عليها هذه التربية الاستقلاليّة في فرنسا نفسها ومنها، قلّة النكاح وكثرة السفاح ممّا أدى إلى قلّة النسل فيها وتوقف نماءها وضعف الدولة، يقول: «وهذه أمّة فرنسا قد قلّ فيها النكاح وكثر السفاح بضعف الدين في عاصمتها (باريس) وأمّهات مدنها فقلّ نسلها ووقف نماؤها وفنك النساء ومسن الرجال وضعفت الدولة فصارت دون خصمها حتّى اضطرّت إلى الاعتزاز بمحالفة دولة مضادة لها في شكل حكومتها ومدنيّتها وهي الدولة الروسيّة ولولا الثورة الواسعة والعلوم الزاخرة والسياسة المبنيّة على أصول علم الاجتماع والعمران لأسرع إليها الهلاك كما أسرع إلى الأمم التي كثر مترفوها ففسقوا فيها فحقّ عليها القول الثابت في سنّة الاجتماع «فدمّرها الله تدميرا»، وما أراها إلاّ أوّل دولة تسقط في أوربا إذا ظلّ هذا الكفر والفسق على هذا النماء فيها»(38).

ومن هنا اندفع الشيخان إلى بيان طريق التربية الإسلاميّة التي يجب أن يقتدي بها جميع المسلمين وضبط البرنامج التربوي الذي يجب أن يدرّس إلى المرأة المسلمة والذي تتلخّص موادّه في تعليمها آداب دينها ولغته وتاريخ وطنها وأمّتها ودينها وكلّ المعارف اللازمة للحياة المنزليّة مثل الحساب وقانون الصحّة وبعض الشيء من شؤون العالم وأحوال العمران لتعرف به حاجات العصر الذي تعيش فيه إلى جانب بعض العلوم مثل الجغرافيا والتاريخ العام دون أن يعني ذلك حرمانها من بعض «العلوم العالية» مثل الطب والجراحة والتوليد والتعليم، وهذا ما عبّر عنه السيد رشيد رضا بقوله: «فعلينا أن نربّي بناتنا على آداب ديننا وفضائله وأحكامه، وأن نعلّمهنّ لغة ديننا ولغة وطننا، وتاريخ أمّتنا وديننا، وعلم التربية وتدبير المنزل والحساب وقانون الصحّة، وشيئا إجماليّا من شؤون العالم وأحوال العمران يعرفن به حاجات العصر الذي يعشن فيه، ويدخل في هذا علم خرت الأرض وتقويم البلدان (الجغرافيا) والتاريخ العام.

(. . .) وقد يحتاج إلى تعليم بعضهنّ العلوم العالية التي لا بدّ منها كالطبّ والجراحة ولاسيّما القسم النسائي منه المتعلّق بالحمل والولادة، وكفنّ التعليم»(39).

ويتّضح من خلال هذا البرنامج النظري الذي قدّمه الشيخان في تربية المرأة المسلمة أنّهما كانا شديدي الاقتناع بعدم تجانس تربية المرأة والرجل ورفضهما تخصّص المرأة المسلمة في كلّ المعارف والعلوم الحديثة التي تتلقاها المرأة في الغرب وحصرهما وظيفة المرأة في الحياة العامّة في القيام بالأعمال التقليديّة مثل تلبية رغبات الزوج ورعاية الأبناء وصيانة الأسرة وهو ما يستوجب منها حدا أدنى من العلم والمعرفة.

إنّ هذا البرنامج النظري الذي قدّمه الشيخان في تربية المرأة المسلمة يطرح أكثر من إشكال: إذ كيف يمكن الحديث عن تحرير المرأة في الوقت الذي تُمنع غرائزها الفطريّة ومواهبها عن النموّ إلى أن تبلغ الكمال الذي أعدّت له؟ ألا يمثّل هذا نوعا من أنواع الاستعباد المعنوي؟ ألم يكتب قاسم أمين في كتابه «المرأة الجديدة» أنّ «المرأة التي يجب ألاّ تتعلّم إلاّ فروض العبادة، كما يقول الفقهاء ومن أخذ عنهم، أو يجب ألاّ تتعلّم إلاّ مقدارا محدودا من مبادئ بعض العلوم، تحسب رقيقة، لأنّ قهر الغرائز الفطريّة والمواهب الإلهيّة لزوم حدّ مخصوص ومنعها عن النموّ إلى أن تبلغ الكمال الذي أعدّت له يعدّ استعبادا معنويّا»(40)؟ ثم هل إنّ الفروق بين الرجل والمرأة هي فروق صناعيّة أم طبيعيّة؟ بمعنى آخر، هل إن تفوّق الرجل على المرأة في المجالات العلميّة يرجع إلى أسباب فطريّة فيزيولوجيّة؟ أم أنّه نتيجة تفاوت الفرص بين الجنسين في اكتساب العلم والمعرفة؟ ألم يذكر قاسم أمين في كتابه سالف الذكر أن «المرأة في رأي أعظم العلماء وأدقّهم بحثا مساوية للرجل في القوى العقليّة، وتفوقه في الإحساسات والعواطف، وإنما يظهر للناظر وجود فرق عظيم بينهما في العقل، لأنّ الرجال اشتغلوا أجيالا عديدة بممارسة العلم فاستنارت عقولهم وتقوّت عزيمتهم بالعمل، بخلاف النساء فإنّهنّ حرمن من كلّ تربية، فما يشاهد الآن بين الصنفين من الفروق هو صناعيّ لا طبيعيّ»(41)؟

وهكذا يتّضح الخلاف في النظر بين الشيخ الإمام محمد عبده والشيخ ابن عاشور ورشيد رضا في قضيّة تحرير المرأة وطريقة تربيتها، إذ لا يخفى أنّ تعليم البنت تعليما عصريّا مجرّدا من التربية الدينية في نظر ابن عاشور ورشيد رضا لا يجدي نفعا بالنسبة إلى النساء المسلمات وتطوير حالهنّ، لأنّ التعليم ليس ضارّا بذاته لذاته «وإنّما ينفع التعليم إذا كان معه تربية قويمة، فإذا كنا محتاجين إلى مثقال من التعليم فنحن أحوج منه إلى قنطار من التربية ولا تربية إلاّ بالدين وآدابه وفضائله» (42). لذلك فإنّ النساء المتعلّمات على الطريقة التربويّة الغربيّة في مختلف المدارس الحكوميّة في مصر وغيرها «أكثر المتعلمات شرّ من غير المتعلّمات [. . .] زدن بيوت آبائهنّ ثمّ بيوت بعولتهنّ الأشقاء وتعاسة جدّ بما يكلّفنهم من أعباء الأزياء وأوزار الزينة وأثقال الحلية والماعون وآصار الأثاث والرياش وما يرهقهم من العسر في أمورهم، وما يدفعن من الكيد في نحورهم»(43). فهو إذن تعليم سيئ النتائج بالنسبة إلى صاحب «تفسير المنار» وهذا ما يفسّر النداء الذي توجّه به إلى النساء المسلمات في كامل العالم الإسلامي يطالبهنّ فيه بالثورة على وضعهنّ الذي يتخبّطن فيه من جرّاء وقوعهنّ تحت تأثير التربية والتعليم على الطريقة الغربيّة، ويحرّضهنّ على المطالبة بتربية إسلاميّة عميقة على المنهج المحمّدي قائلا: «أيتها النسوة المسلمات المتعلّمات، دعن فتنة السياسة، واخلعن تقاليد الخلاعة، وطالبن أمّتكنّ وحكومتكنّ بعد مطالبة أنفسكنّ بتربية البنات والبنين، على هداية هذا الدين المبين والإصلاح المحمّدي العظيم»(44).

وعلى هذا الأساس صار من الواجب أن يكون التعليم بالنسبة إلى المرأة والرجل دينيّ الأساس مع مراعاة الفوارق الفطريّة بين الجنسين في ضبط مواد التدريس لأنه «لا خير للجنس اللطيف في مساواة الرجال ومشاركتهنّ لهم فيما يصدّهنّ عن حقّ الإنسانيّة عليهنّ في بقائها بالتناسل وتربية الأطفال التي يرتقي بها البشر، وقيام النساء بهذه الوظائف يتوقّف في هذا العصر على علوم وفنون كثيرة روحها جميعها الإصلاح الإسلامي»(45).

وهذا ما أكّده الشيخ ابن عاشور بقوله: «وينبع لنا من هذا أنّ العلم الذي تطالب به المرأة تجرى برامجه على مثل ما جرت عليه مراعاة التشريع لهنّ فمعظم البرامج تتساوى مع برامج تعليم الرجال وتختصّ المرأة بتعليم ما يثقف من معاني فطرتها ما لم يكن مثله للرجال وكذلك القول في برامج تعليم الرجال»(46).

وهكذا نخلص إلى أنّه على الرغم من اتفاق الشيوخ على قبول مبدأ تعليم المرأة المسلمة وتثقيفها فإنّ الشيخ عبده كان متميّزا عن تلميذه رشيد رضا وعن ابن عاشور في إدراكه لمتغيرات واقعه ومستجدّاته وما يستوجبه ذلك من تطوّر علمي ومعرفي يَشترك في طلبه المرأة والرجل على حدّ السواء حتى تكون المرأة عنصرا فاعلا في بيتها وفي المجتمع.

الهوامش والإحالات

1) ابن عاشور (محمد الطاهر) : مقاصد الشريعة الإسلاميّة ، ص 66.
2) لقد شهدت معظم هذه الآثار عمليات توظيف عديدة مثل تحريفها والتشكيك في نسبتها إلى الشيخ عبده. انظر في هذا الصدد كتاب محمد الحداد «محمد عبده قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني»، ص 66-75.
3) للتعمّق، انظر: قاموس الأعلام للزركلي، مج6، ص 126، وتقديم «تفسير المنار» بقلم إبراهيم شمس الدين، ج1، ص6-7 -8.
4) بدأ نشره في المنار ابتداء من الجزء السادس من المجلد الثالث [أفريل 1900]، راجع في هذا مجلّة المنار، مج 6 (1900م) ص 130، و الجزء الأوّل من «تفسير المنار» ص 19، إذ يقول : «. . . و لم ألبث أن اقترح عليّ بعض الراغبين في الاطلاع عليه من قرّاء المنار(. . .) أن أنشره في المنار. فشرعت في ذلك في أوّل المحرّم سنة 1318 هـ[1900] و ذلك في المجلد الثالث من المنار».
5) لقد ضبط المؤلّف أحكام التعامل في المسائل الدنيويّة في «تفسير المنار» و صنّفها في خمسة أحكام:
1) ما ورد فيه نصّ محكم قطعيّ الرواية فلا مجال للاجتهاد فيه ما لم يعارضه ما هو أرجح من النصوص.
2) ما يدلّ عليه نصّ صحيح بالإجماع من أهل الصدر الأوّل فالواجب قبوله بشرطه.
3) ما ورد فيه نصّ تكليفيّ غير قطعيّ الدلالة فانجرّ عنه اختلاف فيجوز الاجتهاد.
4) ما ورد فيه نصّ غير مورد التكليف كالأحاديث المتعلّقة بالحاجيّات (. . .) فالأفضل بالمسلم أن يعمل بها ما لم يمنع ذلك مانع في الشرع أو المصلحة.
5) ما سكت عنه الشارع و فيه رحمة و تخفيف فلا يجوز تكليف عبد بغير إذن من الله. (تفسير المنار، ج7، ص166- 167).
6) للاطلاع على هذه الحقوق التي تمتّعت بها المرأة بعد ظهور الإسلام، انظر تفسير المنار، ج11، ص 248-251.
7) المصدر نفسه، ج 11، ص251 (بتصرّف).
8) محفوظ (محمد): تراجم المؤلفين التونسيين، ج3 ص 304-305-306(بتصرف).
9) زار محمد عبده تونس لأوّل مرّة سنة 1885 م، و كان عمر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور حينئذ ثماني سنوات، وهو ما يرجّح عدم تطلّع شيخنا على آراء عبده الإصلاحية لصغر سنّه. أمّا الزيارة الثانية للشيخ عبده إلى تونس، كانت سنة 1903م وكان عمر الشيخ ابن عاشور آنئذ ثلاثة وعشرين سنة، وهو يشغل خطة مدّرس من الطبقة الثانية.
10) ابن عاشور (محمد الطاهر): تفسير التحرير و التنوير، مج1، ج1، ص8 .
11) يقول ابن عاشور في خاتمة تفسيره معلنا تاريخ إتمامه: «و كان تمام هذا التفسير عصر يوم الجمعة الثاني عشر من شهر رجب عام ثمانين وثلاثمائة وألف فكانت مدّة تأليفه تسعا وثلاثين سنة وستة أشهر». (التحرير والتنوير، مج15، ج3، ص636).
12) المصدر نفسه، مج1، ج1، ص7 .
13) ابن عاشور (محمد الطاهر) : تفسير التحرير والتنوير ، مج2، ج2، ص 400.
14) المصـــدر نفســه ، مج1 ، ج1، ص 5.
15) رضا (محمد رشيد) : مجلّة المنار، م2، ج21 (أوت 1899) : تعليم النساء، ص 332.
16) رضا (محمد رشيد) : تفسير المنار، ج7، ص 166.
17) المصدر نفسه ، ج1، ص 15.
18) المصدرنفسه، ج2، ص 273.
19) المصدر نفسه، ج2، ص 274.
20) ابن عاشور (محمد الطاهر) : أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ، ص 95.
21) المرجع نفسه ، ص 98.

22) المصدر السابق ، ج2، ص 304.
23) المصدر نفسه ، ج2، ص 303-304
24) المرجع السابق ص 97.
25) المرجع نفسه ، الصفحة نفسهـــا.
26) رضا (محمد رشيد) : مجلّة المنار ، م2، ج8 (جويلية 1899) : الكتابان الجليلان ، ص 282.
27) رضا (محمد رشيد) : تفسير المنار ، ج2، ص 304 - 305.
28) المصدر نفسه ، ج4، ص 34 - 35.
29) راجع قاسم أمين : الأعمال الكاملة (تحقيق الدكتور محمد عمارة)، ج1، ص 13 و 14 حيث ذكر محمد عمارة أنّ ميزة قاسم أمين هو سبقه بالاهتمام التام بقضيّة تحرير المرأة وتخصيصه كتابين لذلك وتكريسه جهده لهذه القضيّة قبل غيرها. وانظر أيضا تحليلا لمجمل أفكاره في كتاب ألبرت حوراني : الفكر العربي، الفصل 7، ص 201 - 208، وكتاب ماهر حسن فهمي : قاسم أمين.
30) أمين (قاسم) : تحرير المرأة، ص 42.
31) عمارة (محمد): الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ، ج1، فصل « علاقة محمد عبده بالكتاب» (أي كتاب «تحرير المرأة»)، ص 252.
32) فصل محمد الحداد في كتابه المذكور بين المرحلة الأولى والثانية من حياة الأستاذ محمد عبده بتاريخ 1885 «على وجه التقريب». انظر ص 199.
33) الحدّاد (محمد) : حفريات تأويليّة في الخطاب الإصلاحي العربي ، ص 200.
34) ابن عاشور (محمد الطاهر) : أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ، ص 144.
35) رضا (محمد رشيد) : مجلّة المنار، م15، ج8 (13 أوت 1912): تربية البيوت والأمّهات، ص 572 - 573.
36) ابن عاشور (محمد الطاهر) : أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ، ص 100.
37) رضا (محمد رشيد) : تفسير المنار ، ج3، ص 267.
38) المصدر نفســـه، الصفحة نفسها.
39) المصدر نفسه ، ج5، ص 8.
40) رضا (محمد رشيد) : مجلّة المنار، م15، ج8، (13 أوت 1912): تربية البيوت والأمّهات، ص 573.
41) أمين (قاسم) : المرأة الجديدة ، ص 34.
42) المرجع نفسه ، ص 40- 41.
43) رضا (محمد رشيد): مجلّة المنار، م 4، ج22 (9 فيفري 1902): نساء المسلمين وتربية الدين، ص 842.
44) المرجع نفسه ، ص 841.
45) رضا (محمد رشيد) : حقوق النساء في الإسلام ، ص 201.
46) المرجع نفسه، ص 200.
47) ابن عاشور (محمد الطاهر) : أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ، ص 100.

المصادر والمراجع

أوّلا : المصـــادر :

1) رضا (محمد رشيد): تفسير القرآن الحكيم المشهور بتفسير المنار، ط1، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلميّة ، بيروت- لبنان، د. ت، 12ج.

2) ابن عاشور(محمد الطاهر): تفسير التحرير و التنوير، دار مصر للطباعة، 1997، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، د. ت، 15مج، 30ج.

ثانيا: المـــراجع:

1- الكتـــــب:

- أمين (قاسم): الأعمال الكاملة (تحقيق الد. محمد عمارة)، المؤسسات العامّة للدراسات والنشر، بيروت- لبنان 1976، 2ج.
- أمين (قاسم): تحرير المرأة، مطابع دار المعارف بمصر1970، نشر دار المعارف، القاهرة-مصر، د. ت.
- أمين (قاسم): المرأة الجديدة، شركة «أوربيس» للطباعة والنشر، ديسمبر1991، الدار العربية للكتاب، تونس 1991.
- الحداد (محمد): حفريّات تأويليّة في الخطاب الإصلاحي العربي، ط1، فيفري 2002، مطبعة دار الكتب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، د. ت.
- الحداد (محمد): محمد عبده قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني، ط1 مارس2003، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، د.ت.
- حوراني(ألبرت): الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)، ط3، دار النهار للنشر، بيروت، 1977.
- رضا (محمد رشيد): حقوق النساء في الإسلام وحظهنّ من الإصلاح المحمّدي العام، طبع ونشر المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق، د.ت.
- ابن عاشور(محمد الطاهر): أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ط: مصنع الكتاب، الشركة التونسيّة للتوزيع، الدار العربيّة للكتاب، تونس1979 .
- ابن عاشور(محمد الطاهر): مقاصد الشريعة الإسلاميّة، ط1، 1968، المطبعة الفنيّة، نشر مكتبة الاستقامة، تونس، د. ت.
- عمارة (محمد): الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ط2، 1979 ، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت- لبنان، د. ت، 6ج.
- فهمي (ماهر حسن): قاسم أمين، المؤسسة العربيّة العامّة للتأليف والترجمة والطباعة، القاهرة، د. ت.
- القرآن الكريم، ط المدينة المنورة، 1409 هـ (رواية حفص).

2- المعاجـــــم:

- الزركلي (خير الدين): الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ط7، ماي 1986، دار العلم للملايين، بيروت- لبنان، د. ت، 8مج.
- محفوظ (محمد): تراجم المؤلفين التونسيين، ط1، 1986، مؤسسة نزيه كركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان 1986، 5ج.

3- المجـــلاّت:

- رضا (محمد رشيد) : مجلة المنار، ط1، مطبعة المنار بمصر، د. ت، 34 مج.

العائلة والمسألة الدّيمغرافيّة في التّراث العربيّ والإسلاميّ- تونس «أنموذجا»

الأخضر نصيري (*)

مقـــدمة :

إنّ التراث لا يمكن فصله عن مجهودات الإنسان العامة في جميع ميادين الوجود ماضيا وحاضرا ومستقبلا، فهو ذاكرة الماضيَ وعزيمة الحاضر ومخيلة المستقبل.

عبد الوهاب بوحديبة

إنّ المتأمل بعمق في التراث الاجتماعي العربي والإسلامي، يلاحظ أنّ القضايا السكانية وإشكاليات تنظيم الأسرة قد عالجها الفكر العربي والإسلامي بالدرس والبحث منذ القرن السادس عشر وازداد الاهتمام بهذه المسائل أكثر فأكثر في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وهذا يعكس مدى انشغال المفكرين العرب والمسلمين بمختلف الظواهر الاجتماعية. وقد كان هؤلاء العلماء على علم بأنّ الدين الإسلامي ليس دين عقيدة فحسب، بل هو أيضا نظام اجتماعي وثقافي كامل، بل هو حضارة شاملة، فالتشريع الإسلامي يتسم بالشمول من حيث تلبيته، احتياجات البشر، وتغطية أنشطتهم وشؤون حياتهم، ونظرته إلى تنظيم الأسرة بالموضوعية من خلال دعوته الصريحة إلى تخطيط كافة الشؤون الفردية والجماعية، وليس تنظيم الأسرة استثناء من هذه القاعدة.

وفي هذا الإطار العام نتساءل عن الأسباب والعوامل المنطقية التي أحدثت تبدلات في نسق العائلة والسكان وذوبان العائلة الممتدة انطلاقا من المخزون الثقافي (التراث) العربي والإسلامي، والوقوف على مدى تأثير الثقافة العصرية على العائلة العربية بصفة عامة والعائلة التونسية بصفة خاصة، وأهم الاستراتيجيات التي توختها الدولة التونسية بعد استقلالها السياسي منذ منتصف الخمسينات

*) جامعي، تونس

في مجال السكان ؟ وما هو سر نجاحها في سياسة التنظيم العائلي؟ وماهي العوامل التي ساهمت بشكل أو بآخر في إحداث تغير راديكالي في سلوك الأفراد في مجال قضية الإنجاب ؟ هل كان ذلك نتيجة تحول في مستوى العادات والتقاليد، وبذلك تبدل في مستوى الرموز الثقافية القديمة التي أثرت في ذهنية الأفراد وفي سلوكهم لفترات زمنية طويلة؟

هل أن ارتفاع درجة التعليم والتكوين والتشغيل وتطور خدمات الصحة غير الممارسات التقليدية لعملية الإنجاب؟ أم أنّ نمط المعيشة الحديث ساهم بدرجة كبيرة في تحديث السلوك عند الأفراد وتغييره؟ أم يرجع ذلك إلى أنّه بقدر ما تندمج الأسرة في الحياة الجديدة تتأثر بحركيتها الداخلية وتبدأ في استيعاب ثقافة عصرية ومفاهيم مغايرة تماما للمفاهيم التقليدية؟ وفي هذا السياق علينا قبل كل شيء أن نحدّد عددا من المفاهيم المتصلة بهذه الدراسة العلمية.

I- تحديد الجهاز المفاهيمي لهذه الدراسة :

1 - **مفهوم العائلة**: يقول «أنتوني غدنز» إنّني أصف العائلة بأنّها في الأساس وحدة اجتماعية إنتاجية ونواة التنظيم الاجتماعي والاقتصادي، تسودها علاقات التكافل والتعاون والود والالتزام الشامل بفعل ضرورات الاعتماد المتبادل(1).

ويشير مفهوم العائلة (المشتق لغويا من عال، أعال، يعيل) إلى علاقات الإعالة والاعتماد المتبادل. وكما يشار للأولاد بالعيال وإلى الأب بالمعيل والمسؤول عن تأمين الرزق، والأم بالحنون وسيدة المنزل المسؤولة عن التربية، ينادي الأهل الولد بـ«سندي»، مما يضمر نوعا من تبادل الأدوار والالتزامات، فيتحول الأهل عند التقدم في العمر وبلوغ مرحلة العجز إلى عيال، والولد إلى «سند» أو معيل (2).

وفي هذه النقطة يمكن أن نفرق بين العائلة النواة والعائلة الممتدة أو الموسعة:

- هناك نمطان للعائلة في الثقافة العربية والإسلامية:

- «نمط العائلة النواة «التي تتكون من الزوج والزوجة وأطفالهما فقط. ونمط ما يسمّى بـ«العائلة الممتدة» التي تشمل، بالإضافة إلى الزوجين والأبناء، والآباء والأمهات وربما الأجداد، علاوة على الأشقاء والشقيقات وأزواجهم، والأعمام وربما الأخوال وأبنائهم من الذكور والإناث: ويكون الجد في هذه الوضعية المسؤول الأول عن شؤون هذه العائلة، حيث يشرف على سير دواليبها، فهو الذي يزوج أبناءه وبناته فيختار لهم زوجاتهم ويقبل أزواج بناته، ويقوم بتقسيم عائدات العمل على أفراد هذه العائلة، وتقع مشاورته في كل جزئياتها وأمورها الخاصة وهو يحظى باحترام أفراد العائلة الموسعة إذ لا يمكن لأبنائه مثلا معارضته بشدة في بعض الآراء ولا يسمح لهم بمداعبة أبنائهم الصغار تحت أنظاره. كما يتولى توزيع المسؤوليات بين نساء أبنائه فيما يتعلق بطهي الطعام أو العمل خارج حدود المنزل.

وعند غياب الجد لسبب من الأسباب فإنّ الابن الأكبر هو الذي يتولى نيابته إلى حين رجوعه وهو الذي يتولى كل الأمور، وإذا توفي الجد تتوزع السلطة داخل العائلة الموسعة وفق متغيرين أساسيين : المتغير الأول هو الجنس، فالذكر هوالذي يحتكر كل السلطات، أما الأنثى فإنّها لا تعدو أن تكون خاضعة لهذه السلطة ومطبقة لها، في حين أنّ المتغير الثاني هو متغير السن، فالأكبر هوالذي يتولى السلطة قبل أخوته الأقل منه سنا.

ونبرز في هذا السياق مفهوم العائلة حسب التعريف الإحصائي والديمغرافي، فهي مجموعة أشخاص يعيشون مع بعضهم في مسكن واحد، ويتشاركون في الطبخ والأكل، ففي هذا المفهوم هناك وحدة سكنية ووحدة معيشية لتحديد أفراد العائلة (3).

وهي أيضا مجموع أشخاص يمكن أن تربط بينهم قرابة ويعيشون في نفس المسكن ويتناولون وجبات الطعام معا، ويمكن أن تكون العائلة عادية واجتماعية (أشخاص لا تجمع بينهم أي قرابة).

2 – **مفهوم الديمغرافيا** : إنّ مصطلح الديمغرافيا (Démography) جاء من اللغة اليونانية وينقسم إلى كلمتين : الأولى (ديموس Demos) وتعني الناس، والثانية (جرافي Graphe) وتعني وضع صورة وصفية، وعلى ذلك فالديمغرافيا علم يهتم بوصف الشعوب من حيث حجمها وتكوينها وتوزيعها في منطقة محددة، كما يهتم هذا العلم بتوضيح عمليات التغيير التي تلحق بالبشر من خلال: الخصوبة وطول فترة الحياة والهجرة، ومن الناحية الشكلية فإنّ الديمغرافيا عبارة عن دراسة كمية وإحصائية تتناول السكان من حيث المواليد والوفيات والزواج، وما يترتب على ذلك من أحوال عامة للسكان لذلك فهي في جوهرها علم اجتماعي يهتم بوصف السكان في حالة الثبات والتغير (4).

وحسب القاموس الديمغرافيا تعني الدراسة العلمية للجنس البشري من حيث حجمه وتركيبه وما يحدث فيهما من تطور(5).

ويبدو أن «أشيل جوريارد» (A. Guillard) وهو أول من استعمل في عام 1855لفظ الديمغرافيا في كتابه «مبادئ الإحصاء البشري» فعرفها بأنّها «التاريخ الطبيعي والاجتماعي للجنس البشري، فهي دراسة عددية للسكان وتحركاتهم العامة وظروفهم الطبيعية وأحوالهم المدنية وصفاتهم العقلية والأخلاقية »(6).

3 – **مفهوم التراث**: – ما هو التراث؟ هل كل ما هو قديم يمكن تسميته تراثا؟ أم أنّ المعاني الجميلة والقيم السامية الموروثة من الأجداد هي التي تستحق أسم تراث؟

التراث في معناه المجازي يدل على المعتقدات والعادات التي تميز حضارة ما (7).

والتراث بما تحمله الكلمة من شحنة وجدانية ومضمون إيديولوجي حسب المفهوم العربي لا نجده في اللغات الأجنبية الفرنسية والإنقليزية حيث نجد كلمتين تقابل «الموروث» و«التراث» (Patrimoine) .(Heritage) أي لا يتعدىمعناهما عبارة «تركة» أي ما يتركه الميت لأبنائه من ميراث، التي لا تعني مصطلح «تراث» بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني كما هو الحال داخل الخطاب العربي المعاصر. وعلى خلاف المعنى القديم لكلمة «ميراث» التي تدل على تركة الميت، فإنّ كلمة «تراث» صارت تتجاوز ما هو خاص بالأبناء إلى ما هو عام أي مشترك بين العرب ككل. ولعله يدل على ما تركه الأسلاف العرب من أفكار ومشاعر روحية وعادات وتقاليد ومعارف وحرف وأواني وملابس لأحفادهم فكانت هذه العناصر المعنوية والمادية تمثل قاسما مشتركا بينهم.

إنّ هذا الموروث الثقافي الذي يتجسد في الأدب والذهنية واللغة والشريعة والعقل والحنين والتطلعات إلى جانب الرسوم وبقايا فنون العمارة والزخارف والنقوش التي سمح بها دينهم وتميزت بها حضارتهم العربية والإسلامية (8).

والتراث إذن لفظ يشمل الأمور المادية والمعنوية، ويتمثل في جميع ما يبقيه الآباء والأجداد للأبناء والأحفاد (آداب، قيم، أخلاق، عادات، تقاليد، معارف، نظم ،فنون، تشكيلية، موسيقى، إبداعات، هندسة معمارية،آثار، مصنوعات. . .الخ). وبذلك فإنّ التراث يعني الإنتاج المادي والفكري الذي تركه السلف للخلف، والذي يؤدي دورا أساسيا في تكوين شخصية الخلف، في عقله الباطن (نمط التفكير) وسلوكه الظاهر. وهكذا يفهم التراث على أنّه من صنع الإنسان ونتاج النشاط الإنساني الواعي، وفي مراحل تاريخية متعاقبة (9).

وإذا كان «الارث» أو «الميراث»، هو عنوان اختفاء الأب وحلول الابن محله، فإنّ التراث قد أصبح، بالنسبة للوعي العربي المعاصر، عنوانا على حضور الأب في الابن، حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر (10).

إنّ التراث هو كل ما هو حاضر فينا، أو معنا من الماضي سواء ماضينا، أو ماضي غيرنا، سواء القريب منه أو البعيد (11).

وليس التراث في الوعي المعاصر قطعة عزيزة من

التاريخ فحسب، ولكنّه- وهذا الأهم - دعامة من دعامات وجودنا، وأثر فاعل في مكونات وعينا الراهن، وأثر قد لا يبدو للوهلة الأولى بينا واضحا ولكنّه يعمل فينا في خفاء ويؤثر في تصوراتنا شئنا أم أبينا (12).

و«التراث» في الوعي العربي المعاصر، لا يعني فقط «حاصل الممكنات التي تحققت بل يعني كذلك» حاصل «الممكنات التي لم تتحقق وكان يمكن أن تتحقق. إنّه لا يعني «ما كان» وحسب، بل أيضا ولربما بالدرجة الأولى، ما كان ينبغي أن يكون (13).

فالتراث إذن هو ضمير الأمة. إنّه المرآة التي ترى فيه الأمة تحقّق الممكن. وبعبارة أخرى إنّه تصور ارتدادي لما ينبغي أن يكون. المتمسكون بالتراث لا يتمسكون به لمجرد أنّه تراث الآباء والأجداد، بل لأنّهم يقرأون فيه ما ينبغي أن يكون. إنّه قراءة للمستقبل في صورة الماضي. إنّه طموح لتحقيق ما أخفق الآباء والأجداد في تحقيقه كلا أو بعضا، مع تصوّر أنّهم حققوا ذلك فعلا على أحسن صورة.

والتراث الحقيقي يحمل في طياته فكرة التغير، ولهذا كان تمسك الإنسان بتراث لا يتغير، دليلا على أنّ هذا الإنسان فقد القدرة على تجديد نفسه (14).

كما أنّ التراث الفعلي هو الذي يندمج في التاريخ اللاحق ويصبح جزءا لا يتجزأ منه (15).

II - الإشكالية الديمغرافية وفكرة التنظيم العائلي في المخزون الثقافي العربي والإسلامي :

يبدو أنّ موضوع العائلة قد تناوله علماء الدين بالدرس والتمحيص نظرا لمكانته داخل المجتمعات العربية والإسلامية. ولا بد من التنويه في هذا السياق بأنّ تفكك العائلة في الوقت الراهن قد خلخل مجتمعات الغرب، بينما لاتزال العائلة المسلمة أكبر دعامة للنظام الإسلامي، يقول عبد الرحيم عمران: «إن العائلة هي العمود الفقري للمجتمعات الإسلامية» (16).

وهؤلاء المفكرون قد اختلفوا في قضية تنظيم الأسرة. فالبعض منهم رفض هذه الفكرة والبعض الآخر موافق عليها.

ففي ما يتعلق بآراء المانعين : نشير في هذا الإطار إلى أبرز العلماء الذين عارضوا فكرة تنظيم الأسرة «الشيخ محمد أبو زهرة» و«أبو الأعلى المودودي»، والشيخ «سحنون» ونقتصر في هذا المجال على رأي «أبو الأعلى المودودي» (17) فقد شن هذا المفكر حملة عاتية على تنظيم النسل في كتاب سماه «حركة تحديد النسل» وتنصبّ مناقشاته على عدة مسائل هامة :

- إنّ حركة تحديد النسل مؤامرة ضد الإسلام.

- إن استيراد البلدان النامية لتحديد النسل من الغرب يرقى إلى مرتبة السماح بالتدهور الأخلاقي الذي يشمل تفكك كيان الأسرة، والإباحة الجنسية، وانتشار الأمراض التي تنتقل عن طريق الاتصال الجنسي كما حدث في الغرب.

- إنّ المرأة ستكون لها الحرية في الانضمام إلى القوة العاملة، وترك دورها التقليدي في المنزل. ويسمى ذلك الاستقلال الاقتصادي للنساء، لأنهنّ «يحتملن وزر كسب المعيشة، ويتعذر عليهن أن يقمن في الوقت نفسه بخدمة إنجاب الأولاد وتنشئتهم».

ويرى هذا المفكر كذلك أنّ الانفجار السكاني في أوروبا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كان هو العامل المؤثر الذي جعلها قوة عالمية.

وفيما يتعلق بآراء المجيزين يرى «سيد طنطاوي» مفتي جمهورية مصر العربية «أنّنا نعيش في عصر لا تتنافس فيه الأمم بكثرة أفرادها ولا باتساع أراضيها وإنّما في عصر تتنافس الأمم فيه بالاختراع والابتكار ووفرة الإنتاج والتقدم العلمي بشتى صوره وألوانه» (18).

ويقول في هذا المجال الشيخ «مأمون» شيخ جامع الأزهر عام 1964 «وإني أرى أنّه لا مانع شرعا من النظر في تنظيم النسل، إذا كانت الحاجة تدعو إلى

ذلك. وعلى أن يتم هذا باختيار الناس واقتناعهم، دون قهر أو قسر وفي ضوء هذه الظروف، على أن تكون الوسيلة إلى ذلك مشروعة »(19).

و قد استنتج «محمد سلام مدكور» من خلال بحثه المقارن في المذاهب الإسلامية حول تنظيم الأسرة في الإسلام. الذي تناول فيه عدة موضوعات : مشكلة تزايد السكان وموقف الشريعة من طرق علاجها، والتشريع الإسلامي وتنظيم النسل مقسما إلى رأي المانعين وأدلتهم، وتنفيذ ذلك، ورأي المجيزين واستعراض آراء المذاهب الفقهية المختلفة، ثم وسائل منع الحمل الحديثة والإجهاض والتعقيم.

وقد استعرض طرق علاج مشكلة التزايد السكاني وكلها مقبولة في الإسلام، وهي :

زيادة استصلاح الأراضي ومضاعفة الإنتاج.

هجرة المتزاحمين من أوطانهم إلى أوطان أخرى أوسع أرضا وأكثر صلاحية وإنتاجا.

و بعد استعراضه آراء المذاهب الفقهية وجد أنّ كل المذاهب باستثناء المذهب الظاهري تسمح بتنظيم الأسرة. وفيما يتصل بالإجهاض نجده يؤكد على اتفاق العلماء في تحريمه بعد نفخ الروح في الجنين، ومع وجود اختلاف بين المذاهب الفقهية بالنسبة إلى السماح به قبل ذلك. وأكد على أنّه في حالات التهديد لحياة المرأة يسمح بالإجهاض في أي وقت. ويرى هذا المفكر الإسلامي أنّ اتجاه الناس إلى منع الحمل لفترات طالت أو قصرت تهربا من ازدياد النسل وكثرة العبء أمر لا تمنعه الشريعة بل تحث عليه إذا كانت مصلحة الجماعة تقتضيه.

III – العائلة والتغير الاجتماعي :

ومن أهم التغييرات التي عرفها الوطن العربي في الخمسين سنة الماضية هي العائلة حجر الزاوية في التركيب الاجتماعي. فقد طرأ على هذه العائلة تغييرات عديدة غيرت محتواها وتركيبتها ووظيفتها ومكانتها في المجتمع.

فقد كانت العائلة وحدة الإنتاج الرئيسية، يعمل أعضاؤها متكاتفين لإنتاج حاجاتهم الضرورية أو الحصول عليها كما كان يتحمل أعضاؤها مسؤولية الدفاع والمحافظة على النظام والتعليم والتنشئة الاجتماعية. لكن انتشار التصنيع وما أدّى إليه من تقسيم العمل ومن توزيع للمسؤوليات الاجتماعية ساهم في تقليص دور العائلة الاقتصادي والاجتماعي، وبمرور الوقت فقدت العائلة الكثير من أدوارها الرئيسية.

يقول «يوسف حلباوي» في هذا الإطار : «... وشيئا فشيئا فقدت العائلة الجديدة تلك المكانة التي تبوأتها لعصور كثيرة بالنسبة إلى الانتماء والولاء الاجتماعي والسياسي. وصارت الأسرة الصغيرة الحجم أو النووية هي الأكثر شيوعا »(20). فاقتصر دور العائلة اليوم على الإنجاب والمشاركة في مهمة تنشئة الأطفال اجتماعيا. وتدخلت لمؤسسات اجتماعية أخرى (المدرسة مثلا) عن مهام كانت تقوم بها في الماضي، وكذلك طرأت تغييرات جوهرية على مهام الأدوار داخل الأسرة الصغيرة، ففقد الأب الكثير من سلطته التقليدية، واكتسب الأبناء حرية أكثر، وتغير دور الأم فيها.

ويقول «جورج بالانديه» في هذا السياق: «ثمة أبحاث حديثة العهد تشكك في المميزات المنسوبة عادة للنظم التقليدية، وهي تندرج بمعظمها في الأنتروبولوجيا السياسية، الأقدر على رفض تشبيه التقليد بالجمودية، وعلى الاهتمام بكشف «المظاهر الديناميكية» للمجتمع التقليدي. ومع أنّ هناك سياقات يمكن أن تلعب في هذا المجتمع دورا كابحا للتغيير ومع أنّ على التجديد أن يفعل فعله فيه بالتعلق بأشكال قائمة وقيم ثابتة، فإن هذا المجتمع غير محكوم عليه بالبقاء سجين الماضي»(21).

ويأخذ جورج بالانديه مثالا على التغيير الذي يحدث داخل المجتمع القروي فيقول: «يشكل المجتمع القروي مجتمعا مصغرا ذا حدود واضحة، حيث تلاحظ بجلاء المجابهة بين التقليدي والحديث بين المقدس والتاريخي. وداخل هذه الحدود تتم تغييرات جذرية، إنما ليس بدون مقاومة أو خلاف»(22).

ومثال العائلة مثال حي يبين بوضوح التغييرات التي طرأت على العائلة وعلى المجتمع الغربي، والأمثلة المماثلة كثيرة وعديدة. فالراديو والتلفيزيون أحدثا تغييرات عميقة، أبرزها التفكك. وبدأ ذلك جليا في الحي والعائلة وتمضية أوقات الفراغ، وحتى في التعليم والتربية والحضارة. فقد ألغي دور الحكايات وسهرات العائلة، وهدد المسرح والسينما، وغيرا أسس الحضارة التقليدية.

وعموما، فإنّ الأمة العربية تعيش اليوم أكبر تحديات في تاريخها الحديث، الأمبريالية التي بدأت فيها القيم والأساليب والآراء ووجهات النظر في العالم الغربي تغزو الثقافات الوطنية والشخصية القائمة لدى الشعوب الأخرى، وتتغلغل فيها وربما تهيمن على عناصر أساسية كثيرة فيها.

ويعتقد باحثون آخرون أنّ الهويات وأساليب الحياة الراسخة في الجماعات والثقافات المحلية قد بدأت تتراجع أمام أشكال جديدة من «الهوية الهجينة» التي تتألف من عناصر متباينة مستمدة من مصادر ثقافية. وعلى هذا الأساس، فإنّ أحد المواطنين السود في إفريقيا أو أحد أبناء الشرق الأوسط قد يظل واقعا تحت تأثير التقاليد والتوجهات الثقافية التي تعود جذورها إلى أصوله القبلية، فيما يكتسب في الوقت نفسه ويمارس أساليب عيش وأذواقا وافدة من ثقافات غربية أو عولمية، مثل الملابس ووسائل الترفيه... إلخ.

وفي ضوء هذه التغيرات الاجتماعية العالمية والمحلية، فإنّ العائلة التونسية قد تأثرت بصورة عامة بالتغيرات التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والعمرانية التي مرت على المجتمعات في مختلف أنحاء العالم، فتغير بناؤها وانكمشت وظائفها. إلا أنّ العائلة بمعناها الضيق والمحدد التي اصطلح على تسميتها «العائلة النواة» ظلت مركز التناسل ومصدر الرعاية الأولية والمباشرة، وبالرغم من صغر حجم العائلة «فهي مؤسسة اجتماعية تلعب دورا وسيطا بين المجتمع الشامل والفرد(23). وهي أقوى نظم المجتمع، باعتبارها تمثل المهد الحقيقي للطبيعة الإنسانية إذ تساهم في عملية التنشئة الاجتماعية للفرد التي تتمثل في تدريبه على العيش ضمن مجموعة وتنظيم علاقاته بها. فهي أساس وجود المجتمع واستمراره، وهي سبب تزايد عدد سكانه أو قلتهم بحكم المعايير الاجتماعية التي تحكم سلوك الأعضاء فيها أو الضوابط السكانية التي تتعلق بمشاعر أعضاء العائلة. ومما لا شك فيه إن المجتمعات تختلف فيما بينها من حيث القيم الاجتماعية المؤثرة في السلوك الديمغرافي للفرد والجماعة بحسب انتشار درجة الوعي أو عدمه بين الأفراد.

وباعتبار أنّ العائلة هي الركيزة الأساسية لوجود المجتمع وهي مصدر التفريخ البشري ومصدر الزيادة السكانية، فقد حظيت العائلة كمؤسسة اجتماعية بما لم تحظ به أية مؤسسة اجتماعية أخرى بعناية واهتمام الباحثين في مختلف العلوم الاجتماعية.

ويمثل ذلك في حقيقة الأمر- ما تحتله العائلة من أهمية محورية في منظومات العلاقات الاجتماعية. فعلاوة على كونها النواة الأولى والأساسية التي يتم فيها تشكيل شخصية الإنسان والوفاء بحاجته النفسية والبيولوجية والاجتماعية فهي تمثل كذلك القناة التي يعبر الفرد من خلالها إلى حياة المجتمع ويصبح فردا فاعلا فيه بعد أن تم -عن طريق العائلة ترويضه واستدماجه في قيم المجتمع وأعرافه (24).

و يعتبر «مورقن» أول من أشار إلى تأثير المجتمع على شكل العائلة وبنيتها. فهو يعتقد أنّ هذه المؤسسة الاجتماعية لا تعرف الاستقرار أبدا بل هي تمر حتما من شكل بدائي إلى شكل أرقى بنسق مواز لدرجة تطور المجتمع، نتيجة انتقاله من مرحلة تقنية أولية إلى مرحلة أخرى أكثر تطورا وتعقيدا. ويرى كذلك أنّ العائلة هي نتاج نظام اجتماعي تعكس درجة تطوره وبالتالي فهي ظاهرة تاريخية متغيرة (25).

والسبب الحقيقي والواقعي في تبدل العائلة التونسية يرتبط أشد الارتباط بالمكانة المتميزة التي أصبحت عليها المرأة التونسية اليوم، عكس الصورة التي كانت عليها في الماضي القريب، وهي كانت أدنى مرتبة من مكانة الرجل

لأنّها كانت تابعا أمينا له، ليس لها سلطة اتخاذ القرار داخل العائلة وتنفذ ما يأمر به الرجل وإلا لاقت مصيرها المحتوم وهو الطلاق. ولكن بعد حصول المرأة على حقها في التعليم ومن ثم العمل، ثم نالت حقوقها السياسية.

ولذلك فإنّ هذه التغيرات التي طرأت على المرأة التونسية ساعدتها على أن تعوض فترات تخلفها في الماضي، وأصبحت اليوم السيدة العاملة، ومستقلة اقتصاديا وبدأت تأخذ دورها المستحدث داخل العائلة وأصبحت تشارك الرجل في اتخاذ مختلف القرارات.

وفي هذا الإطار يرى «عبد الوهاب بوحديبة» أنّ التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية كان لها الأثر العميق في التحول الذي عرفته العائلة التونسية المعاصرة (26). ومن بين هذه الأسباب العميقة التي ساهمت في التحول التعليم وخصوصا تعليم المرأة... فهي لم تعد اليوم حبيسة البيت بل أصبحت تتمتع بالحرية وأصبحت تشتغل في عدة ميادين ... (27)

ويرى «و. قود» (William Goode) المؤسس الكبير لعلم اجتماع العائلة حسب «منيرة الشلي» «أن مؤسسة العائلة قد فقدت عديد المهام التي كانت موكلة إليها في الماضي ويرجع ذلك إلى تصنع المجتمعات وتحضرها» (28).

وبمعنى آخر عرفت المرأة التونسية حراكا تعليميا ومهنيا وحراكا سياسيا، وبعد أن كانت في الماضي تنظر إلى الإنجاب كقيمة اجتماعية وتعتبر هذه المسألة سلاحا خطيرا ضدّ الرّجل. أصبحت اليوم تنظر إلى الإنجاب باعتباره مسألة هامة ولكن لعدد محدد. أي أنّها بدأت تعتقد في أهمية ضبط النسل خاصة في الفضاء الحضري لأنها لم تعد متفرغة تماما لتربية الأبناء ورعايتهم وأن لديها طموحات أخرى سوف يعيق تحقيقها كثرة الإنجاب.

وبالتالي نستطيع أن نستنتج من ذلك أن الحراك الاجتماعي عند المرأة اليوم قد ساعد على تغير سلوكها إزاء مسألة الإنجاب من جهة، كما كان له تأثير عميق في حياة العائلة، إذ انتقلت من العائلة الممتدة إلى العائلة النواة.

وأصبح الأفراد ينظرون إلى عائلتهم الممتدة على أنّها في ذمة التاريخ أو أنّها أثر من التراث وهذا سر المعاناة التي نلمسها من جانب الوالدين خصوصا في المدن الحضرية حين يبتعد عنهم الأبناء ولا يلتقي أعضاء العائلة الممتدة إلا إذا جمعتهم المناسبات.

و العائلة النواة تكون عادة متألفة من الزوج والزوجة وعدد محدود من الأطفال.

وبذلك تكون قادرة على تنشئة الأطفال تنشئة طبيعية في الغالب، فهي قادرة على تحقيق الجو العائلي السعيد الذي يوفر للأطفال الصحة النفسية والنمو الطبيعي لشخصياتهم، وهي قادرة كذلك على خلق أجواء الحرية والكرامة والأمن الاجتماعي لهم، فتقيهم مضار الإهمال والقسوة والحرمان والخصاصة والاضطراب الذهني والمدرسي والشعور بالقلق والفزع الدائمين.

ونضيف في هذا الإطار أنّ كلفة الطفل الواحد أصبحت اليوم ترهق كاهل العائلة، إذ كان الطفل بالأمس عونا منتجا ولا يتطلب رعاية صحية ولا نفقات غذائية بينما اليوم جاءت التشريعات لتحميه من سوء تصرف بعض الأولياء ومن استغلاله من قبل أصحاب المصانع وأرباب المهن والحرف.

ونشير في هذا المجال إلى غياب فكرة التمييز بين الذكر والأنثى، فأصبحت البنت في كامل جهات البلاد تتعلم كما يتعلم الابن. ولذلك تقول بدرة بشير: «إنّ التقدّم في المساواة بين الطفل الذكر والأنثى عرف تطورا تدريجيا في مختلف جهات البلاد ويعود ذلك إلى تغيير مواقف العائلة تجاه الأبناء في عديد المجالات» (29).

ولذلك نرى أن المجتمع التونسي قد أعطى الأولوية المطلقة للاهتمام بالعائلة من جميع النواحي حتى يحقق قفزته الاجتماعية والاقتصادية. فالمجتمع التونسي كانت له رغبة واضحة في التنظيم العائلي وذلك من خلال محاولاته المتمثلة في السيطرة على مصيره الديمغرافي متعرّضا لمشاكل عويصة واختيارات مؤلمة أحيانا أملت

عليه إحلال هياكل جديدة (30) لمجابهة التحديات التي من شأنها أن تعرقل مسارات التنمية.

وهذه النظرة الجديدة والمتطورة للبنت جعلتها تتمتع بجميع الامتيازات التي كانت محرومة منها في الماضي القريب، وهذا يفسر بالتغيير الإيجابي في تصورات العائلة للبنت اليوم، فمن خلال بحث ميداني أنجزته في هذا الغرض، وجدت من الأميات في صفوف الإناث 3.7 في المائة فقط مقابل 2 في المائة في صفوف الذكور.

وهذا يبرز مدى تساوي المرأة التونسية مع الرجل، في كل نواحي الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، بعدما تم إعدادها وتأهيلها حتى تكون عنصرا فاعلا في الدورة الاقتصادية وفي ازدهار المجتمع التونسي ورقيه.

وتقول الباحثة سلوى الخماش في هذا المجال: إنّ حرية الإرادة من جانب المرأة في تقرير مصيرها وتأكيد ذاتها وافتتاح المجال لقدراتها، سواء قبل الزواج أو بعده. أمر حتمي ذلك أنّ إخراج المرأة من عزلتها الحقيقية، عزلتها النفسية وشعورها بالنقص شوط أساسي لتحويل نصف المجتمع من نصف تابع إلى نصف مشارك مكمل ودافع للنصف الآخر» (31).

وعليه لا يمكن للمرأة أن تكون منتجة حقيقة ما لم تكن متمتعة بالاستقلال في الفكر والعمل، بالإضافة إلى الاستقلال الاقتصادي، أي أن تكون قادرة على توفير حياة مناسبة لذاتها عند الضرورة أوعند الاختيار.

IV ـ البعد الديمغرافي في التراث الوطني ماضيا وحاضرا:

نظرا لخطورة النمو السكاني غير المدروس، وما ينجر عنه من تفاوت بين الحاجيات والموارد، سعت الدولة التونسية إلى وضع استراتجيات تتمثل في التحكم في الإنجاب لتتلاءم مع الإمكانيات المتوفرة للمجتمع، والغاية منها توفير كل الضمانات اللازمة للمواليد الجدد، فالازدياد المفرط في السكان يعيق التقدم والتطور، وهذا الأمر جعل الدولة التونسية تتبع سياسة التنظيم العائلي وتحديد النسل منذ منتصف الخمسينات. وفي هذا الإطار يقول "الحبيب بورقيبة" عندما أعرب عن تخوفه من التزايد الديمغرافي: «إنّه لا يمكننا أن لا نشعر بالخوف أمام الطوفان البشري المتصاعد باستمرار وبسرعة تفوق بكثير، سرعة تزايد المواد الغذائية، إذن ما فائدة تنمية إنتاجنا الفلاحي وثرواتنا المنجمية إذا استمر النسل يتزايد بصورة جنونية ؟» (32).

وقد عبر أحد المسؤولين بالحكومة التونسية آنذاك عن التزايد السكاني السريع بقوله: «وبهذه المعدلات، وبهذه الزيادة في السكان، لا يتعين أن نأمل في إمكان أن نقضي في يوم قريب على البطالة والبؤس والأمية والمرض...» (33). وبذلك، فإنّ العامل السكاني يعد من العوامل الأساسية التي يمكن أن تؤثر في المستقبل بشكل أو بآخر على مستوى التنمية الاقتصادية والاجتماعية في تونس.

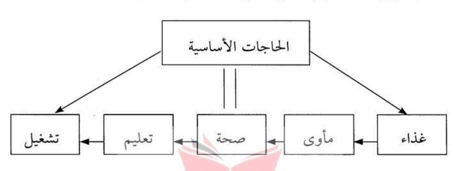
فالخصوبة غير المدروسة تتعارض مع التقدم في جميع المجالات، ولا سيما في المجال الاجتماعي، وبذلك تم تحرير المرأة من عبء الحمل المتتالي، وتحرير الطفل من هياكل وأوضاع جامدة ونمط حياة تجاوزته الأحداث، كما أشار إلى ذلك الحبيب بورقيبة بقوله: «لقد رأينا منذ الاستقلال أنّه من الضروري أن نهتم بجد وإنارة بالمسائل الديمغرافية، لأنّها جد مرتبطة بمشاكل النهضة الاقتصادية والاجتماعية» (34). ويضيف قائلا، «ريثما تتصنع البلاد وتصير قادرة على توفير ظروف العيش الكريمة لجميع الأطفال» (35).

وهذه الظروف المنطقية دفعت «الحبيب بورقيبة» إلى القول: «إنّنا في سباق مع الأجيال الصاعدة ،ومع نمو سكاني سريع، وإذا ما لم نستعد لذلك من الآن سيكون الاختلال كبيرا جدا بعد عشرأو عشرين سنة بين الدخل القومي وإمكانيات توفير الغذاء للسكان»(36).

فالرئيس السابق «الحبيب بورقيبة» كان يخشى من الانفجارات الاجتماعية والأزمات الاقتصادية من جراء

الازدياد السكاني السريع، وبالفعل قد تميزت العشرية الثالثة وخصوصا في فترة المخطط السادس، وبداية المخطط السابع بصعوبات وتقلبات عديدة، فالوضع الذي ساد طيلة هذه الفترة، تميز بعدم الاستقرار في الظروف المناخية وبتقلبات هامة في أسعار الصرف (تضاعف الدولار بين الفترتين1981 - 1984).

ولذلك فإنّ تونس تفطنت مبكرا لخطورة النمو الديمغرافي العشوائي إذ أنه يسير في خط متصاعد، بينما تخضع التنمية إلى ظروف متقلبة لا تسمح لمعدلات النمو الاقتصادي بمواكبة التزايد السكاني « فأدركت أنّ نجاح مخططاتها التنموية الشاملة يرتبط أساسا بنجاح سياستها السكانية وتكاملها معها »(37) قصد تحقيق المعادلة بين السكان والموارد المتوفرة. وبالتالي تحقيق الحاجيات الأساسية للسكان.



ولتحقيق هذه الأهداف عملت تونس في كل مخططاتها الاجتماعية والاقتصادية على محاولة الحد من النمو الديمغرافي، وذلك تجنبا لكل الأزمات التي يمكن أن تحدث إذا وقع خلل كبير بين السكان والغذاء، فقد تم سنة 1973 إحداث الديوان القومي للأسرة والعمران البشري الذي من خلاله تم تحقيق نتائج إيجابية في مجال تنظيم الأسرة، ويرجع ذلك الى التغييرات الهيكلية العميقة التي شهدها المجتمع التونسي في كل المستويات في النصف الثاني من القرن العشرين. والتي كان لها الأثر العميق على نسق النمو الديمغرافي في تونس، فخلال الفترة المتراوحة بين 1959و2004، تميزت بانخفاض في معدل النمو الطبيعي من 3 في المائة إلى 1.21 في المائة. وتراجع معدل الخصوبة (عدد الأطفال لكل إمرأة) من 7.2 إلى 2.02. وتقلص معدل الولادات من 48 في الألف إلى 16.1 في الألف. وهبط معدل الوفيات من 25 في الألف إلى 5.5 في الألف. كما أنّ معدل وفيات الأطفال تراجع هو الآخر من 200 في الألف إلى 22.1 في الألف. مقابل ارتفاع مؤمل الحياة من 45 سنة إلى 73 سنة بالنسبة للجنسين (38).

وبفعل السياسات السكانية التي وقع اعتمادها في تونس منذ منتصف الخمسينات قد ساهمت في تحقيق المعادلة بين السكان والموارد وتجلى ذلك في الازدياد السكاني المنهج. وهذا مكنها من تحسين المستوى المعيشي للسكان وتطويره من جهة وتقليص نسبة الأمية لدى الفئات المستهدفة من جهة أخرى.

جدول سكان تونس خلال الفترة 1966-2004 (39):

السنة	1966	1975	1984	1994	2004
عدد السكان (بالألف)	4533.3	5588.2	6966.2	8785.4	9910.900
نسبة النمو السنوي	% 1.21	% 2.35	% 2.48	% 2.35	

ومن خلال الازدياد السكاني المدروس في تونس، ساعدها على الحد من نسبة الأمية بالنسبة للفئة العمرية (من

الجنسين) 10 – 29 سنة من 50.9 في المائة سنة 1966 إلى 6.0 في المائة سنة 2004 (40). كما تقلصت نسبة الأمية بالنسبة للفئة العمرية (من الجنسين) 6 – 14 سنة من 59.3 في المائة سنة 1975 إلى 95.1 في المائة سنة 2004 (41).

V– الذاكرة الجماعية ومسألة الإنجاب حسب المخيال الجماعي للسكان :

من الصعب تحديد وأحيانا من الصعب تمييز هوية جوهر الإنسان، وبقدر ما تستطيع القول، فإن الأحاسيس المدركة أو غير المدركة التي تحدث في مخ الإنسان، يمكن أن ينظر إليها إلى حد ما، وكأنها كمبيوتر ممتاز، وقد تدخل كل منشطات الحواس الخمس الخارجية التي يستقبلها المخ في عملية انتقاء وغربلة وفقا لأهميتها.

فالخبرات السارة يتم تذكرها مع عملية استدعاء لحظية دون أي صعوبة، على مدى عمر الإنسان كله، والشيء نفسه بالنسبة للتجارب المأسوية مثل فقدان مفاجئ لحبيب في حادثة.

أما الأحداث الأخرى فيقوم المخ بتخزينها لاستدعائها بقدر ذلك، ولكن من الصعب استدعاؤها من الذاكرة بعد فترة من الزمن، مثل معظم الحقائق التي تعلمناها في المدرسة والجامعة، وفي هذا المجال يقول «سيرروي كالن»: «إنّ المخ لديه مناطق كثيرة جانبية لتخزين الذكريات وغالبا ما تخرج هذه الذكريات إلى عملية الوعي في السن المتقدمة. أو تحركها منشطات كانت قد نسيت منذ فترة طويلة ولكنها مألوفة مثل رائحة حجرة ما تذكر بحجرة الطفولة، أو صوت نغمة لم تسمع منذ عدة سنوات، أو رؤية لوحة رسم حدث أن شوهدت في أحد المعارض في الماضي البعيد »(42).

ويرى «هالفاكس» «أنّ الالتجاء إلى الذاكرة الجماعية يعمق الشعور بالذات، فالذاكرة تستحضر لا التاريخ المكتوب فقط بل التاريخ الذي يعيشه الناس ويتناقلونه جيلا بعد جيل، ويصنعون من خلاله حركة مجتمعاتهم، وهنا تقوم الذاكرة بدور المراقب والحارس والمنبه أو المخزون الذي يلتجئ إليه الناس لحماية ذاتيتهم وبناء مشاريعهم »(43)، فنجد مثلا «بلانديبه» الذي اقتنع أنّ ذاكرة بعض الشعوب الإفريقية تحتوي على طبقات متراصة يتم استحضار إحداها حسب الظروف والمستجدات أو تستيقظ أحيانا لأن الظروف الاجتماعية تدفعها إلى ذلك، وفي استيقاظهما ينفجر كبت التاريخ.

وفي هذا المجال نتساءل من خلال الذاكرة الجماعية عن العوامل التي تحكم السلوك الإنجابي، مما لا شك فيه أنّ هناك عوامل كابحة لتغيير السلوك الإنجابي وأخرى مساعدة عل تبدله.

أ– العوامل الكابحة لتغيير السلوك الإنجابي:

– أثر الإنجاب في تثبيت وظيفة المرأة في دورها الجديد : من بنت إلى زوجة وربة بيت.

–أهمية الإنجاب في حد ذاته كإعلان متجدد مع كل مولود عن أهمية العائلة في الوجود الاجتماعي.

– مستوى الوعي بكلفة الطفل، فبقدر ما تتخلف العائلة عن الانخراط في الحياة المدنية الحديثة بقدر ما ينتفي الوعي بكلفة الطفل.

– موروث مفهوم «الابن الاستثمار» حيث جعل التاريخ الاجتماعي للبلاد الاعتماد على الأبناء الذكور تأمينا على الشيخوخة عند الكبر.

– البحث عن توازن نوعي بين الجنسين.

ب– العوامل المساعدة على تغيير السلوك الإنجابي:

– دوافع اقتصادية – دور الإعلام والاتصال في حياة العائلة التونسية– ربط الريف بالمدينة وارتفاع نسق التحضر– امتلاك وسائل الرفاه – تطور مستوى التعليم – ممارسة مهن حديثة

وجود سياسة سكانية مضادة لكثرة الإنجاب.

والصعوبة في هذا المجال تكمن في تحديد مستوى التوازن لدى النساء بين ما هو تقليدي وما هو حديث، فهل يمكن القول إنّ الصورة العامة عن الإنجاب لدى النساء تميل إلى الحداثة أم العكس؟

يبدو لي أنّ صورة الإنجاب عند المرأة لا يمكن أن تكون صورة متجانسة لأنّ الواقع فيه مواقف متضاربة بين التقليدي والحديث، بين المرأة المتعلمة وغير المتعلمة، بين الجيل الجديد والأجيال الأسبق، بين المنخرطات في الحياة المدنية الحديثة وبين الأقل انخراطا. . . الخ.

وقد تبين لنا من الدراسات الميدانية المتعلقة بالعائلة أنّه لاتزال لدى الكثير من العائلات فكرة البحث عن توازن بين الجنسين قائمة، والقصد من التوازن بين الجنسين ليس التساوي بينهما ولا هو عدد قار من كلا الجنسين، بل إنّ لكل مجتمع وفي مرحلة من تطوره مفهوما عن العدد الذي يحدث معه التوازن الأفضل. فلا تزال هناك مجتمعات تميل إلى عدد أوفر من الذكور إذ لا يرتاح بال العائلة إذا لم يكن لها عدد معين من الذكور. أما عدد الإناث فهو مهم لكن ليس بدرجة أهمية عدد الذكور، وهذا مرده إلى التاريخ الاجتماعي، إذ لعب الذكور دورا منتجا واحتل ومازال يحتل المرتبة الأولى في عملية الإنتاج. وظاهرة السعي إلى إنجاب الأطفال الذكور دفعت بالكثير من العائلات إلى إنجاب عدد كبير من الأطفال إذا صادف وكانت الأوائل منهم بنات. هذه الظاهرة خفت على المستوى الوطني كما بين ذلك مسح صحة الأم والطفل سنة 1994 (44). ولكنها في المناطق الأقل تطورا مازالت موجودة بثقلها التاريخي الذي للذكور فيه منزلة أسمى من الأنثى. ونصادف اليوم في هذه المناطق -والمشاهدة أقوى دليل- بعض العائلات لها ثمانية أوعشرة أطفال والسبب في كثرتهم أن الأوائل منهم كانوا كلهم بنات فتسعى تلك الأسرة إلى إنجاب الذكور ويا حبذا لو بالعدد المطلوب.

وما توصلنا إليه من خلال البحوث الميدانية، أنّ العائلة النووية أصبحت نمطا سائدا في المجتمع التونسي، نتيجة للأوضاع الجديدة التي تجعل من استمرار نسق العائلة الممتدة في شكلها التقليدي أمرا صعبا بل ومستحيلا أحيانا.

وهذا يعني أن الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية التي تمر بها مختلف جهات البلاد قد ابتعدت بالعائلة عن شكلها التقليدي الممتد وأن ظروف الحياة العصرية قد أدت إلى سيادة النمط النووي، نتيجة تحول المجتمع التونسي من مجتمع تقليدي إلى مجتمع عصري، إضافة إلى استقلالية الأبناء إثر زواجهم عن عائلتهم. وهذه العوامل كانت لها آثار حاسمة على نسق الخصوبة، حيث تبدل متوسط عدد الأطفال للمرأة الواحدة من 7.15 إلى 2.02 ما بين 1956و2004.

وهذا التراجع الواضح في متوسط عدد الأطفال للمرأة الواحدة يفسر بأن، كثرة الأطفال تؤدي إلى تدهور الحالة المادية للعائلة وكذلك حالة الوالدين الصحية والنفسية. وبالتأكيد على كلّ المساوئ التي يمكن أن تحصل من كثرة الأطفال، كان توجه تونس واضحا فسعى إلى نبذ صورة الأسرة الكثيرة الأطفال(45).

ويقول الشاعر محمد الشّعبوني في هذا الإطار في قصيدة "هول التكاثر" (46).

«لي تسعة قد ذبت في تكوينهم
وأضعت فيهم صحتي وشبابي»

ويقول "محمد صابر سليم" «ويفترض تكوين العائلة من توافر عدد من الشروط اللازمة لنجاحها وتمكينها من القيام بوظيفتها الأساسية. ومن هذه الشروط ما هو بيولوجي ويتعلق ببلوغ مرحلة النضج لدى الزوجين والقدرة على الإنجاب، ومنها ما هو اجتماعي واقتصادي يتعلق بتوافر الظروف الاجتماعية والمادية اللازمة للعناية بالأطفال وتربيتهم »(47).

ونرى في هذا المجال تصورات النساء المستجوبات لمسألة الإنجاب من خلال الجداول الآتية:

جدول عدد(1): تصورات المستجوبات لمسألة الإنجاب

الإنجاب قدرة ربي لا يجب معاندتها.	%5,6
الإنجاب قانون طبيعي لا يقدر الإنسان على معارضته.	%4,7
الإنجاب حالة يمكن أن يتحكم فيها الإنسان كما يتحكم في الأمراض والمشاكل الطبيعية مثل الأودية بوضع السدود وتجنب الانجراف.	%89,7

جدول عدد (2): نظرة المستجوبات للأبناء

الأبناء يمثلون عامل عزة ومباهاة داخل العائلة.	%16,3
الأبناء هم مصدر قوة العائلة أي أنهم يمثلون ثروة بشرية.	%11,9
الأبناء اليوم يساعدون الوالدين في الحياة.	%7,8
الأبناء يمثلون حملا وعبءا ويتطلبون نفقات.	%50,0
الأبناء سند للعائلة عند الشيخوخة.	%7,5
الأبناء يقدمون المساعدة للوالدين.	%6,5

لقد كانت تنشئة الأنثى منذ الطفولة في الماضي القريب تقوم على تلقينها الفكرة المتمثلة في كون المرأة المتزوجة أفضل من العزباء وكون المرأة التي لديها أطفال، أفضل من العاقر، تحظى باحترام أكبر، وأنّ التي تنجب أكبر عدد من الذكور تنعم بأعلى قدر من السعادة والحماية.

وهذه بعض تصريحات النساء المستجوبات حول الإنجاب «الأطفال يقدمون العون في الحاضر وضمان في زمان الكبر». «يساعدون الآباء على الحياة» وهنّ لا يعتبرن بأنّهم حمل، يثقل كاهل العائلة. وعموما فالأطفال يمثلون بالنسبة إليهن طاقة بشرية يستعنّ بها لمقاومة الصعوبات في الحاضر (القيام بأعمال يومية) وفي المستقبل(48).

ولكن أغلبية النساء أصبحن يدركن فعلا خطورة كثرة الأبناء في العائلة ويحبذن إنجاب 3 أو4 أطفال فقط.

فحسب اعتقاد النساء المستجوبات العائلة اليوم منطقيا غير قادرة على تحمّل إنجاب أكثر من 3 أو4 أطفال 93.1 في المائة عبرن عن هذا الرأي. أما اللآتي عبرن عن أنّ العائلة اليوم لها القدرة على تحمّل إنجاب أكثر من أربعة أطفال فمثلت نسبتهن 6.9 في المائة من المجموع العام للمستجوبات.

إذن عديد النساء أصبحن يفضلن إنجاب عدد محدود جدا من الأبناء، نظرا لارتفاع تكلفة تربيتهم وتنشئتهم وتعليمهم فهذه الجوانب المذكورة تتطلب نفقات كبيرة لا تقدر عليها الكثير من العائلات. وقد بدأت الفروق بين إنجاب الذكور والإناث تختفي تدريجيا.

جدول عدد (3) : نظرة المرأة للذكر والأنثى

لا وجود لفروق بين الذكر والأنثى.	%61,2
الولد أفضل من البنت.	%15,0
الولد يحمل اسم ولقب الأب عند وفاته.	%16,3
البنت أفضل من الولد في الوقت الحالي.	%7,5

ويمكن الإشارة في هذا المجال، إلى أنّ الإنجاب بالنسبة إلى العائلة يمثل عامل سعادة واستقرار دائمين لها. أما المرأة التي لا تنجب أبناء فتهان من طرف السكان الذين قد يشجعون الزوج على ترك سبيلها وذلك بالطلاق78.5 في المائة عبرن عن حالة المرأة العقيم. و21.5 في المائة يتصورون أنّ وضع المرأة العقيم طبيعي ويرجعن ذلك إلى مشيئة الله، كما أن الرجل الذي لا ينجب يتعرض هو الآخر إلى عديد النعوت التي تجعله يتأزم ويشك في فحولته. وتقول إحدى المستجوبات «اللي رايدلوربي بالسعادة يرزقوالذرية واللي عندوالصغار عنده كلمته في أهله وغير أهله» كما تقول أيضا «الصغار هوم الساس».

فإنجاب الأبناء يعتبر في نظر عديد العائلات الركيزة الأساسية لسعادة العائلات وتقوية حب الزوجين لبعضهما البعض وبذلك تجنب عديد النزاعات والمشاكل التي يمكن أن تحدث بين الزوجين بسبب عدم الإنجاب نتيجة عقم أحد الطرفين.

الخاتمـــــــة :

وهكذا فإنّ سر نجاح فكرة تنظيم العائلة في تونس، كانت نتيجة تطويع المخزون الثقافي العربي والإسلامي في مجال التوعية والتحسيس حول أهمية التخطيط الجيد لقضية الإنجاب. وهذا مكنها من تحقيق نتائج هائلة فيما كانت ترجوه في مجال العائلة مع الإشارة إلى أنّ تونس كانت على درجة عالية من الوعي بأهمية الارتكاز على المخزون الثقافي الوطني في معالجة عديد المسائل الاجتماعية.

فتطور المجتمع والارتقاء به من مجتمع تقليدي إلى مجتمع عصري متأصل في جذوره التاريخية، يشترط أن لا تكون هناك قطيعة بين الأصالة والمعاصرة كما يرى البعض أنّ أساس النهضة هو أن تكون هناك قطيعة تامة مع الماضي. حيث أنّ تصور هؤلاء أنّه لا نهضة حقيقية لأي مجتمع من المجتمعات، دون الانطلاق من اللحظة الراهنة بكل تفاصيلها وثقافتها، وخاصة قيم الغرب المادية تكون هي المنطلق.

في حين أنّ التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد. والأصالة أساس المعاصرة، والوسيلة تؤدي إلى الغاية والتراث هو الوسيلة، والتجديد هو الغاية وهي المساهمة في تطوير الواقع، وحل مشكلاته والقضاء على أسباب معوقاته مع فتح مغاليقه التي تمنع أية محاولة لتطويره.

المصادر والمراجع

1) أنتوني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة فايز الصباغ، الطبعة الأولى، بيروت 2005، ص252.

2) حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000، ص 361-364.

3) التعداد العام للسكان والسكن، 1984، الخصائص الديمغرافية، مجلد عدد 4 المعهد القومي للإحصاء، ص 12.

4) أميرة منصور يوسف علي : قضايا السكان والأسرة والطفولة، المعهد العالي للخدمة الاجتماعية، الاسكندرية 1999، ص 11.

5) Petit Larousse , op. cit: p 307.

6) معجم العلوم الاجتماعية : إعداد لجنة من الأساتذة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1975، ص 270.

7) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1991، ص21-22.

8) البشير العربي، أنتروبولوجيا التراث (التراث كرأسمال اجتماعي)، الطبعة الأولى، تونس 2008. ص17.

9) رفيق العجم و(غيره): موسوعة مصطلحات الفكر النقدي العربي والإسلامي، الجزء الأول، الطبعة الأولى، بيروت 2004 ص 497.

10) نفس المرجع الذكور، ص491.

11) نفس المرجع الذكور، ص497.

12) نفس المرجع الذكور، ص488.

13) نفس المرجع الذكور، ص492.

14) نفس المرجع الذكور، ص496.

15) نفس المرجع الذكور، ص507.

16) عبد الرحيم عمران: تنظيم الأسرة في التراث الإسلامي، صندوق الأمم المتحدة للسكان، الطبعة الأولى 1994 ص 19.

17) عبد الرحيم عمران : تنظيم الأسرة في التراث الإسلامي، مرجع مذكور، 315.

18) سيد طنطاوي : تنظيم الأسرة في التراث الإسلامي، نشرية الديوان القومي للأسرة والعمران البشري السنة الثالثة، جانفي تونس 1989، ص 1.

19) عبد الرحيم عمران : تنظيم الأسرة في التراث الإسلامي، مرجع مذكور، ص 91.
20) يوسف حلباوي: التقانة في الوطن العربي مفهومها وتحدياتها، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى بيروت 1986، ص77-78
21) جورج بالانديه:الأنتروبولوجيا السياسية، ترجمة جورج أبي صالح مركز الإنماء القومي، الطبعة الأولى بيروت 1986، ص 131.
22) المرجع السابق، ص 134.
23)عبد الله بن حسين الخليفة : العوامل الاجتماعية المؤثرة في الفارق العمري بين الزوجين، مجلة العلوم الاجتماعية تصدر عن مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت المجلد الثالث والعشرون العدد الأول، ربيع 1995، ص 37.
24) خيري عزيز : قضايا التنمية والتحديث في الوطن العربي مصر والمغرب العربي، منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت 1983، ص 616.
25) Mounira Chelli : La relation conjugale : Une variable déterminante dans l'explication de la modernité, Cahier du CERES, Série Psychologie n° 7 décembre Tunis, 1990 , p 97.
26) Abdelwahab Bouhdiba: Point de vue sur la famille tunisienne actuelle, Revue tunisienne : Sciences Sociales Publication du CERES, n° 1 ,Tunis 1967 , p 19.
27) Abdelwahab Bouhdiba , Point de vu … ;Ibid :p11
28) Andrée Michel : Sociologie de la famille et du mariage, Le sociologue, paris édition, PUF, 1986 p 37.
29) Badre B'chir et Riadh Zghal : la jeunesse et le temps libre, Reproduction ou transformation de la société, Cahier du CERES, Série Sociologie n° 10 Tunis, novembre 1984, p 241.
30) الصادق الساحلي: الأسرة التونسية وتطور السلوك الإنجابي، المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية عدد 6، نشرية مركز الدراسات والابحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس1981، ص4.
31) سلوى الخماش : المرأة العربية والمجتمع التقليدي المتخلف، الطبعة الثالثة، بيروت1981، ص 58.
32) H. Bourguiba : Sortir du sous- développement, 14avril 1959. Discours tomeVI,P94.
33) H. Bourguiba : Au rythme du monde, Sfax, 21 avril 1963, Discours, tome X, p326.
34) H. Bourguiba: Pour un développement harmonieux de la famille, Kairouan, 14 avril 1973,p7H.
35) Bourguiba :Dimensions du sous- développement, 14 avril 1973, Discours, tomeX,p306.
36) Ibid : p307.
37) المخطط التاسع للتنمية (1997-2001)، المجلد الثالث 1997، ص47.
41-40-39-38) انظر (Recensement général de la population et de l'habitat (2004 principales caractéristiques démographiques de la population, Fascicule 1, Institut National de la, Statistique Tunis, (2005).
42) سيرروي كالن : عالم يفيض بسكانه عرض لأسباب المشكلة وحل جذري لها، ترجمة ليلى الجبالي، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سبتمبر1996، ص 97
43) Halb Wachs Maurice : Mémoire collective et mémoire historique, paris PUF 1950, p 35 – 39.
44) تقرير المسح الوطني حول صحة الأم والطفل، ديوان الأسرة والعمران البشري، 1994.
45) محمد نجيب عبد المولى : أسباب ضعف استعمال وسائل منع الحمل في الوسط الريفي سيدي بوزيد «نموذجا»، دراسة نوعية في المجال الديمغرافي، التشخيصي، التفسير، الحلول، الجمعية التونسية للتنظيم العائلي 1996، ص 9.
46) ليلى درغوث : صورة العائلة في محتوى برامج العربية للمرحلة الأولى من التعليم الثانوي، مرجع مذكور، ص 165.
47) محمد صابر سليم : بيولوجيا الجماعات البشرية1981، ص 443.
48) الأخضر نصيري : الأسرة والخصوبة في الوسط الريفي، دراسة حالة «عين رباو»، شهادة الدراسات المعمقة في علم الاجتماع، اشراف الأستاذ الدكتور خميس طعم الله، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية قسم علم الاجتماع 1996 – 1997، ص 105.

أشكال انفتاح الذّات عل الآخر في القصّة القصيرة النّسائيّة التونسيّة (*)

بوشوشة بن جمعة (**)

«صورة الغير هي على الدوام تصوير الذات. وهي التي تثير فيك الوعي بالذاتية والخصوصية»

أردموته هللر

ما فتيء سؤال الذات والآخر يتواتر في أنساق الفكر العربي الحديث والمعاصر، كما في الإبداع الأدبي على اختلاف تنويعاته الأجناسية، ليكشف عن إشكالية الهوية شاغلا أساسيا في مختلف أنساق المنظومة الثقافية العربية، في تاريخها كما في راهنيتها المعاصرة، وآفاقها المستقبلية، وذلك في ضوء الأحداث الجسام التي شهدتها التسعينات من القرن العشرين وما بعدها: محليّا وإقليميا وعالميا، كحرب الخليج الأولى والثانية، وما كان من غزو أمريكا للعراق (2003)، والعدوان الإسرائيلي على لبنان(صيف 2006). وهي الأحداث التي نجمت عنها الكثير من التحوّلات والتغيرات في مختلف مجالات العمل والحياة، وكانت لها تداعياتها على علاقة الأنا/ القومية بالآخر/ الغرب الأوربي والأمريكي، ممّا أكسب سؤال الهوية سمات واقعية وعملية معيشة بعد أن كانت مسألة ذهنية مجالها الرئيس الأفكار والأيديولوجيات.

ولئن كان الغرب الأوروبي الذي قسّم البلاد العربية، وبسط أشكال هيمنته عليها لفترات تاريخية متفاوتة، هو الذي يحدّد ماهية مفهوم الآخر إلى حدود العقد السابع من القرن العشرين، فقد انضافت إليه الولايات المتحدة الأمريكية في العقدين الأخيرين من ذات القرن «هذا العالم الجديد الذي أصبح يؤثّر بقوّة على مسارات الشعوب: تاريخا وثقافة وعلما، سياسة واقتصادا ومجتمعا» (1). وهو ما جعل المركز يتحوّل من أوروبا إلى أمريكا، ممّا يلزم الحديث عن الذات/الهوية العربية الإسلامية عدم تجاهل هذا الغرب، سواء كان المركز أوروبا أو أمريكا، وأيّا كان المنظور الذي نشكّل في ضوئه صورة الآخر في علاقته بالذات أو صورة الذات في علاقتها بالآخر. وهي العلاقة الإشكالية والملتبسة التي تجعل هذا الآخر الصديق والعدو في آن، باعتبار تباين أشكال إدراك المثقفين العرب له، واختلاف أنساق

(**) جامعي، تونس

وعيهم بهذا التقاطب: الأنا / والآخر، على الصعيدين النظري والعملي.

ويستمدّ هذا البحث في/ وعن أشكال انفتاح الذات على الآخر في القصة القصيرة النسائية التونسية، أهميّته وخصوصيته:

أوّلا من اهتمامه بجنس أدبي تبقى المقاربات النقدية في شأنه دون ما فتئ يحقّقه من تنام في التجارب، وتراكم في النصوص لا يخلو من جودة.

وثانيا من تناوله الإبداع النسائي في هذا الجنس الأدبي. وهو الإبداع الذي يشكو – هو الآخر – ضعف المتابعة النقدية له، والمقاربة لنصوصه، رغم ما وسم مدوّنته النصّية خاصّة منذ مطلع التسعينات، وما بعدها من تنام في المجاميع القصصية الصادرة، بفضل تزايد إقبال المبدعات على مجال القصّة القصيرة، وإقدام الكثير منهن على نشر نتاجهن على نفقتهن الخاصّة (2). وهي المدوّنة التي تمثّل رافد إغناء وتنويع للمشهد القصصي التونسي خاصّة، وللأدب التونسي المعاصر عامّة.

وثالثا من طرحه سؤال الهويّة في هذا الجنس من الإبداع الأدبي النسائي من الداخل، أي انطلاقا من استنطاق النصوص، وما تكشف عنه من هموم الممارسة الإبداعية للقاصّات التونسيات، وما تنبني عليه من أسئلة نوعية، يحظى سؤال الهويّة بمنزلة مهمّة فيها، في ظلّ مرحلة تاريخية معاصرة مأزومة تتفاقم فيها أشكال الصراع بين الأنا / والآخر، بسبب تنامي هيمنة هذا الأخير على الذات، في جميع الأصعدة، نظرا لغياب التكافؤ في العلاقة القائمة بينهما.

وعلى هذا الأساس فإنّ انفتاح الذات على الآخر في الكتابة القصصية النسائية التونسية، تمليه على مبدعاتها تحدّيات المرحلة التاريخية التي يعشنها، ويشهدن خلالها تعاظم الأخطار التي تتهدّد هويّتهن الوطنية والقومية على حدّ سواء. ومن ثمّ فليس «الكشف عن الهويّة مرادفا للانغلاق، وتوحيد الذات لا ينفي الانفتاح ولا التفاعل مع الحضارات» (3).

وبناء على ما تقدّم، يصبح الطرح النظري لسؤال الهويّة في القصّة القصيرة النسائية التونسية المكتوبة بالعربية منتجا، في ضوء تصوّر الهويّة في بعدها الوطني والقومي «سلاحا إيديولوجيا عظيم الفعالية في مواجهة محاولات الاختراق الثقافي، وتذويب الكيان الحضاري العربي ضمن أنساق فكرية معيّنة تسعى إلى استلاب الإرادة العربية، واستعباد الإنسان، بعد استلاب الثروة والأرض» (4).

كلّ هذا أهّل عددا مهمّا من النماذج النصيّة للقصّة القصيرة النسائية التونسية لكي تجسّد «لحظة وعي استطيقي أيديولوجي، في إطار ظاهرة المثاقفة مع الغرب، التي تمخّض عنها بروز قيم جديدة اجتماعية وأخلاقية وأدبية» (5). وهي المثاقفة التي أثّرت في مختلف الهياكل التقليدية للمجتمع التونسي وما تنهض عليه من بنيات متقادمة، بعد أن أدركت فئاته المثقفة أنّ «الشخصية الذاتية تتكوّن عادة من خلال المغايرة» (6)، كما أثّرت في الأنساق الذهنية للقاصّات التونسيات، واللاتي أدركن بدورهن أنّ الوعي بالذات لا يمكن أن يحقّق إلاّ من خلال الوعي بالآخر، ومن ثم فإنّ «الاقتراب أكثر من (الهوية)، والوصول إليها، يظلّ مرهونا بمعرفة الآخر (الغرب). ففي مرآة هذا الأخير مهما تكن درجة صفائها أو قتامتها، يمكن في رحلة البحث عن الذات الوصول إليها، والركون لها» (7).

1 – أشكال انفتاح الذات على الآخر في القصة القصيرة النسائية التونسية:

يمثل تناول عدد مهمّ من القاصّات التونسيات سؤال الذات والآخر، من خلال تمثّلهن للعلاقة الكائنة والممكنة بينهما على الصعيدين النظري: الوعي، والعملي: الممارسة الإبداعية لجنس القصة القصيرة، علامة دالة على انفتاح إبداعهن على قضايا تتجاوز المسألة النسوية، ومركزية الذات الأنثوية إلى المسألة الحضارية التي تنبني على تقاطب الذات / الأنا والآخر، مدار سؤال الهويّة في شتّى تنويعاتها، في مرحلة تاريخية معاصرة تتعاظم فيها

الأخطار التي تهدّد الهويّة في بعديها: الوطني والقومي، كما تتفاقم التحدّيات التي تواجه الذات في ظلّ تنامي أشكال هيمنة الآخر، وتزايد مظاهر سلطته وسطوته، بسبب العلاقة غير المتكافئة القائمة بينهما، حيث تبقى الذات مستهلكة لما ينتجه الآخر: الأوروبي والأمريكي على حدّ سواء، من منجزات نظرية وعملية، فيما يظلّ هذا الآخر محتكرا لمختلف وسائل الإنتاج المعرفي في شتّى مجالات العمل والحياة، ممّا يعمّق أشكال تبعية الذات للآخر، ويكرّس - في آن - مظاهر استلابه للأنا.

وأمام كثرة النماذج القصصية التي تناولت فيها الكاتبات التونسيات مسألة علاقة الذات بالآخر، وأشكال انفتاحها عليه، وما ينجم عنها من انعكاسات على كينونة الذات كما على صيرورتها، فقد عمدنا إلى اختيار نماذج دالّة منها، بدت لنا عاكسة لأهمّ المنظورات الفكرية، والأنساق الجمالية، التي تمّت من خلالها مقاربة هذه المسألة. وهي أقاصيص تضمّنتها مجاميع قصصية نسائية تشترك في صدورها في التسعينات من القرن العشرين وما بعدها. وهي المرحلة التاريخية التي احتدّ فيها طرح سؤال الذات / والآخر في الثقافة العربية المعاصرة في شتّى مسالكها الفكرية والأدبية، ومنها القصصية، وقد أنشأتها كاتبات أثبتن حضورا فاعلا، ومنتجا في خارطة الأدب التونسي المعاصر، وخاصّة في مشهده القصصي، وبرهنّ من خلال انتظام إنتاجهن، وتواتر نصوصه على موهبة واعدة في هذا الجنس الأدبي، وهنّ: مسعودة بوبكر في: «طعم الأناناس»، (1994)، و«وليمة خاصّة جدّا»، (2004)، وبسمة البوعبيدي في: «أحترف الصمت»، (2004)، وسلوى الراشدي في: «باب الذاكرة»، (2004)، ومنيرة الرزقي في: «رائحة العنبر»، (2001)، وآسيا السّخيري في: «مرافئ التيه»، (1997)، ورشيدة الشارني في: «الحياة على حافة الدنيا»، (1997)، و«صهيل الأسئلة»، (2002)، وفوزية العلوي في: «حريق في المدينة الفاضلة»، (2004)، وآمال مختار في: «وللمارد وجه جميل»، (2006)، وآمنة الوسلاتي في: «سيدة العلب»، (2007).

وتحوي كلّ مجموعة من هذه المجاميع القصصية أقصوصة أو أكثر تطرح مسألة علاقة الذات بالآخر، لتكشف عن مستويات وعيها بذاتها والآخر في آن، وصور تمثلها لكليهما ذهنيا وابداعيا.

1.1 - الذات والانفتاح على الآخر / المثال :

يتخذ الآخر / الغرب الأوروبي أساسا صورة النموذج المثال للذات في عدد من الأقاصيص النسائية التي تبلور منظورا إيجابيا له، يجعل منه إطارا مرجعيا لكل شيء في الحياة: مجتمعا، ثقافة، وحضارة، ممّا يؤكّد على تفوّقه ليكشف بالمقابل عن تخلّف الذات الحضاري، فتتولّد العلاقة غير المتكافئة بينهما، باعتبار الأوّل منتجا للمعرفة ومحتكرا لوسائل الانتاج، فيما تكتفي الثانية/ الذات باستهلاك منجزاته في شتّى مجالات العمل والحياة، لعجزها عن الإسهام في إنتاج المعرفة الإنسانية بسبب عدم امتلاكها لآلياتها. وهو ما يعلّل تكريس أشكال تبعيتها له، فضلا عن استجابتها لجاذبيته: أفق وجود أرحب وأرحم من ذاك الذي يمارس في الوطن، إذ يمثل فضاء حرية بلا ضفاف، ومركز معرفة بامتياز، وقوة اقتصادية دينامية.

ففي أقصوصة «جرح»، لآمال مختار، يعرض الغرب/ باريس، أفق وجود تلوذ به الذات، سبيل شفاء لانجراحات الأنوثة، وقد خسرت أكثر من رهان في الحياة، كما خسر وطنها أكثر من رهان في التاريخ، فيكون السفر معبرها إلى عالم/ الآخر، نشدانا للنسيان، وبحثا عن بدايات جديدة، ومن ثمّ يعرض الغرب مثالا قادرا على إعادة توازن كيان الذات بعد اختلال، وإذكاء جذوة الحياة بعد خفوت، وبعث الأمل بعد يأس. تقول الساردة/ البطلة: «أجلس وحيدة في مقدمة السفينة المذبية التي تشق البحر إلى نصفين. الشمس ربيعية مشرقة غير أنّ قلبي لم يكن ذهبا. . . نسيت ما كان يعنيني شيء. . . فقط كنت هناك وحيدة على سطح الباخرة. . »(8).

فالسفر إلى ضفاف الآخر/ باريس، هو سبيل الذات

إلى تحقيق الامتلاء بعد خواء الكيان، من خلال تحريره روحا وجسدا، في عالم يمارس أهله طقوس وجودهم بألق وعنفوان، لما يسوده من أجواء حريّة، تقابل أشكال الرقابة، والقيود التي تكبّل الذات/ داخل الوطن. وهي مفارقة بين عالمين مختلفين تعلّل بناء الكاتبة لأقصوصتها على التقاطب الدالّ على التقابل في مستوى الفضاء: الجنوب : تونس، والشمال: فرنسا/ باريس، كما في مستوى الشخصيات: البنت/ المتحرّرة، والأم/ التقليدية، التي تلازم الوطن لكي تكابد أوجاع غربة ابنتها، تقول : «أجلس وحيدة في شرفة منزلي مطر شتائي يسقي الحديقة، غير أن قلبي لم يكن نديا...» (9). فيكون الجرح مضاعفا دالاّ على غربتين تكابدهما الذات: غربة الكيان وغربة المكان بعد أن تحوّل الوطن إلى غربة، وتحولت الغربة إلى وطن.

ويعرض الآخر في أقاصيص نسائية أخرى مركزا للمعرفة في شتّى مجالاتها، يجتذب إليه الذات بعد أن صار قبلتها، فتؤمّه للنهل من روافد علومه، وحضارته، في شتى ميادين الاختصاص. وهو الغرب/ النموذج المثال للتقدّم العلمي والرقيّ الحضاري الذي رسمته الكاتبة رشيدة الشارني في أقصوصتها «حنين»، من خلال شخصية سليم الذي سافر إلى فرنسا، تلك الأرض التي «تمنحه هواء أكثر نقاء»(10)، لمواصلة دراسة الطب. فاستوطن الغربة فيما كانت أمّه تكابد أوجاع الفقد والحنين، تقول: «أجلس في الفراغ محتضنة جراحي يحيط بي الصمت من كل جانب، تتزاحم الأحزان في صدري»(11).

وذات التجربة تقريبا، مع اختلاف في النهاية، تصوغها الكاتبة آمنة الوسلاتي في أقصوصتها : «وعلى كتفي ابني» (12)، من خلال شخصية شاب يسافر إلى باريس لمتابعة دراسة الطب، فيتفوّق، وتستهويه الحياة هناك على مدى خمس سنوات، ليعاد إلى تونس/ الوطن مسجّي في صندوق خشبي. ويبقي هذا الآخر / النموذج المثال للمعرفة حلم الكثير من الشباب المثقّف الذين يتوقون إلى العبور إلى ضفافه، للنهل من غني روافد علمه، وتحقيق حياة أفضل. وتمثل شخصية وداد، في أقصوصة: «المرافئ بعيدة»، للكاتبة منيرة الرزقي، نموذجا دالاّ على مثل هذا التطلّع للغرب: أفق معرفة ووجود. تقول: «أفكر في إتمام دراستي في فرنسا حتى تتاح لي فرص أكبر» (13).

ويبدو الغرب نموذجا مثالا لقوة اقتصادية مهيمنة، والفردوس الذي يحلم به الجيل العاطل في الوطن، باعتبار ما يوفره له من فرص العمل، ويفتحه له من آفاق حياة جديدة طال انتظاره لها في الوطن دون طائل. فيكون السفر إلى الغرب للعمل الموسمي بالنسبة للبعض، كما في أقصوصة «موسم جني العنب»، للكاتبة مسعودة بوبكر(14)، حيث يقصد أحد الشباب العاطل المنتمي لإحدى قرى الشمال الغربي مدينة ترابانى بالجنوب الايطالي للعمل في القطاع الفلاحي. ويتمكّن من العبور بواسطة سائحة إيطالية استنزفت عنفوانه ليلا لكي تجازيه بتأشيرة العبور نهارا، في ظل تشديد سلطات الميناء إجراءات الدخول على المهاجرين غير الشرعيين، وترحيلهم إلى بلادهم الأصلية على متن ذات البواخر التي عبرت بهم البحر المتوسط.

غير أنّ هذا العبور إلى ضفاف عالم/ الآخر قد يكون لغاية العمل المتواصل والإقامة الدائمة لواذا من البطالة المنتشرة في الوطن، حتى وإن كانت هذه الهجرة سرية تتوخّى طرقا غير شرعية محفوفة بالمخاطر. وهي الظاهرة التي ما فتئت تتفاقم مخلّفة تداعيات ما انفكت تتعاظم لتعمّق الأزمة الاجتماعية والنفسية لجانب مهمّ من شباب الجيل المعاصر. وهي هجرة قسرية تضطرّه إليها قساوة واقع البطالة والتسكع والضياع في الوطن. وقد تناولت هذه الإشكالية أكثر من قاصّة تونسية، من مثل مسعودة بوبكر وبسمة البوعبيدي.

ففي أقصوصة : «جمرات العبور» تصوّر مسعودة بوبكر خلفيات ظاهرة الهجرة السرية إلى عالم الآخر: الغرب الأوروبي. وتتمثل في البطالة المتفشية في مختلف فئات الشباب، والبؤس والتسكّع، والإحباط، وقد غامت الرؤية، وانسدّ الأفق. فلم تبق غير بلاد الغرب أفقا ممكنا مرتجى بديلا لوطن / الذات، وقد

انحسرت فيه مساحة الحلم والأمل. يقول أحد الشباب الذين يتهيأون للهجرة خلسة إلى سواحل الجنوب الإيطالي. مخاطبا نفسه، وقد التبست التخوم بين الواقع والحلم في وجوده: «أنت مثقوب الجيب. مدين لكلّ دكاكين الحيّ، وملعون من نظرات أمّك آخر معاقل الحنان وهي تعتلي صهوة الرفض كلّما فاتحتها في أمر ما تزمع على تنفيذه.

لم يبق غير البحر، عبره تخلص من ربقة العوز، وتعيد مع الأيام ما سقط عنك من اعتبار. (...) عليك أن تفكّر في الساحل المقابل... كلّ تلك الأنوار والطرق المعبّدة التي ترى فيها وجهك... تلك المدن الساهرة التي لا تنام، وذلك الزحام الذي تشتهي أن تضيع فيه (...)

تفرك عينيك وتزداد غوصا برأسك في ياقة معطفك وتحلم وأذنك على أزيز الباب الذي قد يشق أفق الانتظار ليعطي إشارة الانطلاق. تعود إلى الحلم الناعم تدهم أنفك روائح البيتزا والكابتشينو... تبهر عينيك أضواء الفنادق.. قد يكون رزقك عند باب أحدها. عليك فقط أن تكون مرنا مطيعا ليتوفر لك العمل. أيّا كان نوع العمل...» (15).

أمّا الكاتبة بسمة البوعبيدي فتتناول ذات الظاهرة الإشكالية في أقصوصتها: «فرصة أخرى للحياة» (16)، حيث تعرض الآخر / الغرب جنّة خلد يحلم بدخولها أغلبية جيل الشباب العاطلين عن العمل. وقد تمكّن منهم اليأس لانتظار طال، فلم يبق لهم من خيار -وقد انسدّت آفاق الوجود -في الوطن إلاّ المغامرة بركوب البحر خلسة أملا في إدراك سواحل إحدى مدن الجنوب الإيطالي القريبة من تونس. وهي المغامرة التي يصوّرونها ويعلّلون الأسباب الدافعة إليها في قولهم: «... اضطررنا لركوب هذا الغول... فإمّا أن نفتك حقّنا في الحياة وإمّا فلا جدوى منها (...)

إذا كان ليس من الموت بدّ فما الفرق أن نكون طعاما للحيتان أو أن نكون طعاما للديدان...

كنّا خمسة شبان سادسنا اليأس. كنّا خمسة ضاقت بنا السبل فسلكنا سبيل البحر إلى تلك البلاد مطمح كلّ شاب يعاني الخصاصة والبطالة وقلة الحيلة أمثالنا.. وجهة من ليس له وجهة. حلم من عضّت لياليه وأيّامه الكوابيس..» (17).

وتنتهي مغامرة الإبحار بفقدان اثنين من المجموعة لكي تبدأ مغامرة وجود جديدة في وطن / الغربة، يصوّر أولى سماتها الدّالة أحدهم في قوله: «... حين وصل ثلاثتنا اليابسة أدركت أنّي فقدت ما لا تستطيع هذه البلاد بكلّ ما فيها تعويضي عنه.. أدركت أنّني شربت المالح كلّه جرعة واحدة.. وأنّ الحيتان نهشت ما بداخلي وتركتني أجوف كالطبل تماما» (17).

هكذا، كشف هذا الشكل الأوّل من انفتاح الذات على الآخر / الغرب الأوروبي أساسا، من خلال النماذج القصصية النسائية التي اعتمدناها في مقاربة مسألة علاقة الذات بالآخر، عن موقف انبهار به، تجلّى في صورة آخر/ نموذج مثال: للحرية في شتّى صورها، وللمعرفة في مختلف ميادينها، وللوجود في آفاقه الواعدة، بتحويل الكيان / الخواء في الوطن إلى كيان مريد.

غير أنّ انفتاح الذات على الآخر يتحوّل في عدد مهمّ من الأقاصيص النسائية التونسية من موقف الانبهار بصورة الغرب / الحضاري المثال، إلى موضوع مساءلة، تقوم على إعادة النظر في ماهية / الآخر، الغرب الأوروبي والأمريكي، من خلال الكشف عن هويته الحقيقية، مثالا مغلوطا يسعى إلى تأكيده، وبلورة المفيد من سماته وعي مضادّ تردّد فيه الذات كوجيتو: «أنا لست الآخر، إذن أنا موجود»، وليس العكس.

2-1 – الذات والوعي المضادّ بالآخر / مثالا مغلوطا:

يشترك عدد مهم من أقاصيص الكاتبات التونسيات اللاتي طرحن سؤال الهوية من خلال البحث في / وعن علاقة الذات بالآخر : الغرب المزدوج الأوروبي

والأمريكي في منظورها المغاير لهذا الأخير. وهي المغايرة التي تقوم على إعادة النظر في ماهيته، بتحويله من موضوع يسلّم به نموذجا/ مثالا استنادا إلى موقف انبهار إلى موضوع مساءلة يعكس وعيا مضادّا يبلور موقف نقد، بغاية الكشف عن ماهية مغايرة لهذا الآخر يبدو فيها مثالا مغلوطا، بسبب غلبة سلبياته على إيجابياته، وأشكال تهافته: سياسة واجتماعا رغم ما يبدو عليه من مظاهر رقيّ وتمدّن وحضارة.

وهو الوعي المضادّ الذي أسهمت في تشكيل مقوّماته، وبلورة مواقفه من الآخر خصائص المرحلة التاريخية منذ الثمانيات من القرن العشرين إلى الآن، وما شهدته من أحداث وتحوّلات وتغيّرات إقليمية وعالمية، كانت لها آثارها السلبية على وضع الذات، حيث تزايدت أشكال استلابها بسبب تعاظم صور هيمنة الآخر عليها، وتضخمت الأخطار التي تهدّد هويتها في ضوء تنامي ألوان سطوة الآخر وتسلّطه في مختلف مجالات العمل والحياة، ممّا يفيد أنّ الاستقلال لم يحقّق للذات تحرّرها من أشكال تبعيتها للآخر عندما كان يستعمرها، بل أسهم في تعميقها. وهو ما جعل عددا من القاصّات التونسيات يدركن أنّ وعي الذات بذاتها لا يتحقّق إلاّ في ضوء وعيها بالآخر، وماهيته الحقيقية لا نموذجا مثالا وإنما مثالا مغلوطا، خاصّة وقد تبيّن أنّ الذات تستمدّ عددا من عناصر وعيها منه، ذلك أنّه «مهما يكن المجتمع الذي إليه تنتسب والفترة التي نقف حيالها فكريا فإننا نكتشف أنّ أوروبا كفكرة هي مرادف للتاريخ»(18).

و تتجلّى صورة الغرب مثالا مغلوطا مثلما رسمها عدد من القاصّات التونسيات في الكثير من نصوصهن القصصية، في مستويين أساسيين: أوّلهما سياسي، وثانيهما اجتماعي/ قيمي. وهما مستويان يترافدان ويتنافذان ليسهما مجتمعين في بلورة السمات المفيدة لهذا الغرب في صورة مغايرة/ سلبية، تقابل تلك المشرقة التي يبدو عليها في الظاهر: رمزا للعالم المتحضّر الراقي والمتمدّن في شتّى الميادين.

2-1 الآخر / الغرب السياسي والاستعمار الجديد.

يتجلّى الغرب السياسي في صورة الغرب الاستعماري نموذجا دالاّ على القمع والقهر والاستلاب، في التاريخ الحديث والمعاصر، ماضيا وهو يستعمر البلاد وينكل بالعباد، وحاضرا وهو يغزو أكثر من بلاد: العراق وأفغانستان، ويمثل بأهلها ويدمّر معالم تاريخها وحضارتها محوا لذاكرتها، مؤكّدا نزعته التوسعية المهيمنة خدمة لمصالحه، ومكّرسا التغييرات التي توصّل إلى تحقيقها، في البني الذهنية والأنساق المعرفية، والأنماط السلوكية للشعوب التي استعمرها، ومن بينها الشعب التونسي، حيث ظلّت تلك الأفكار والأنساق والأنماط تعمل فيها حتى بعد حصولها على الاستقلال، ممّا جعل علاقة الذات بالآخر رغم تحقيق الاستقلال علاقة تبعية وليست علاقة استقلال، « ولأن عقدة النقص التاريخية أمام الآخر مازالت بين ندين غير متكافئين علاقة المركز بالأطراف، علاقة السيد بالعبد، علاقة أحادية الطرف غير متبادلة المواقع، طرف ينتج والآخر يستهلك، طرف يأمر والثاني يطيع، الأول لديه إحساس بالعظمة والثاني لديه إحساس بالنقص» (19).

و هو ما أسهم في بلورة وعي مضاد للغرب لدى عدد من القاصّات التونسيات لا يتكفىء على الذات، ولا يسلم بالآخر / نموذجا مثالا وإنّما يحاوره ويسائله ويجادله في سياق طرحه سؤال الهوية / وإشكالية العلاقة بين الأنا والآخر في راهنها، كما في استشرافه لمستقبلها.

وتكشف الكاتبة مسعودة بوبكر في أقصوصتها: «حكاية لويزا الأوراسية»، عن الوجه الإستعمارى للغرب، لما اتّسمت به ممارساته من وحشية تناقض وجهه الحضاري، وذلك بتصويرها مشهد اغتصاب مجموعة من الجنود الفرنسيين لعروس جزائرية، انتقاما لرفضها إرشادهم إلى مكان وجود زوجها المجاهد ميلود. وهو مشهد يكشف عن المفارقة العميقة بين فرنسا / نموذجا دالاّ على الغرب الاستعماري، وفرنسا/ نموذج البلد المتحضّر، تصوّره الكاتبة في قولها : «. . . سقط منديل

رأسها ممزقا منثورا بين أحذية الجند الخشنة الصلبة كقالب من جليد... النتنة كجلد عنز جافت في العراء والقيظ. خبرت كل ذلك وهي تتلوّى بين أرجلهم، اهتزّت الجدران الرطبة المقشّرة وردفة الباب الحديد الصدئة والأعمدة الممدودة بين السقف والبلاط الإسمنتي المبلل... بحثوا عن ميلود في كل جسدها غرزوا فيه آسياخا من النار وسقطت الجدران من حولها في فرقعة عاصفة، سقطت تدك بطنها وأضلاعها العارية المستباحة... عادت إلى وعي رهيب. كانت مشدودة فوق منضدة من الخشب نصف عارية، انكتم الصراخ في حلقها.

كان الألم في ذروته يسلب منها الثبات ودّت لو تتمكّن من رفع نصفها العلوي والدنوّ من هذا الذي مضى يشهق مكشّرا مثل خنزير بربري بين فخذيها فتغرز نواجذها قواطعا ضارية في لحم رقبته وتقطع وريده. لكنّها موثوقة اليدين وهنة حدّ الغياب وأسياخ النار وقضبان الحديد تتناوب تعذيبها والولوج في مسام جسدها كانت تسبح في الدمّ في اللزوجة القديمة في الصدء والسخام والرماد الساخن» (20).

و لئن كان هذا الوجه الاستعماري للغرب قد توارى بعد حصول مستعمراته على استقلالها فإنه سرعان ما عاد إلى الظهور منذ مطلع التسعينات من القرن العشرين في شكل استعمار جديد تقوده الولايات المتحدة الأمريكية وحلفاؤها الأوروبيون، فشنّ هذا الغرب حربين على العراق قبل أن يغزوه عام 2003، منتهجا حرب إبادة منظّمة لشعبه وتدمير لمعالم تاريخه ومآثر حضارته، واستنزاف لثروته النفطية، تحت غطاء نشر الديمقراطية ومقاومة الإرهاب.

و قد اتّخذ عدد من القاصّات التونسيات من حرب الخليج، وما كان من غزو أمريكا وحلفائها للعراق سؤالا مركزيا تدور في فلكه المتون الحكائية لعدد من أقاصيصهن، والتي عملن فيها إلى تعرية الوجه الاستعماري الفظيع لأمريكا وحلفائها من الأوروبيين، والذي يناقض الوجه الحضاري الذي يظهرهم النموذج المثال، إلاّ أنّ ما ارتكبوه من فظائع في حقّ العراق: العباد والبلاد تجعلهم مثالا مغلوطا، يقترن بالمتهافت من الممارسات، والمبتذل من السلوكيات، الخارقة لمبادئ حقوق الإنسان والشرعية الدولية.

وهي الأقاصيص التي نمثل لها بثلاثة نماذج دالّة على صورة الغرب/ مثالا مغلوطا، ومدار نقد وإدانة من طرف كاتباتها. وهي : «تلك العاصفة»، لرشيدة الشارني، و«يحدث هذا.... لو أن شجرة الرمّان تزهر» لفوزية العلوي، و«أرواح عارية»، لآمال مختار.

ففي أقصوصة : «تلك العاصفة»، والمستوحاة من صيغة «عاصفة الصحراء»، التي أطلقت على حرب الخليج ،عمدت الكاتبة رشيدة الشارني إلى نقد كيفية تغطية القنوات الرسمية الأمريكية للحرب التي كانت تشنّ على العراق. وكان «يتباهى جلّها بإظهار صور القصف والتدمير وجثث القتلى» (21)، كما ركّزت على رسم انعكاسات أجواء الحرب، وتداعياتها على فئات المجتمع التونسي، نموذجا دالاّ على المجتمعات العربية الإسلامية، وسائر شعوب العالم، «لا أحد يملك مزاجا للعمل هذا الشتاء، الجميع منشدوّن إلى أخبار الحرب القادمة من الصحراء... لقد أدمن الناس التلفاز فتعطلت أنفاس المدينة» (22).

أمّا الكاتبة فوزية العلوي فتصوّر في أقصوصتها «يحدث هذا..لو أنّ شجرة الرمّان تزهر»، الغرب الأمريكي أساسا كما الأوروبي قرين الكذب على العالم بادّعائه امتلاك العراق أسلحة الدمار الشامل، تبريرا لعدوانه عليه. ولا تتهيّب الكاتبة من الكشف عن وحشية الفظائع التي ارتكبها في حق العراق شعبا وعمرانا وحضارة، والتي تناقض ما يدّعيه من تبنّ لحقوق الإنسان، ومبادئ الشرعية الدولية ودفاع عنها. تقول : «كان القصف عنيفا وكانت القنابل المضادّة للإشعاعات تحدث صوتا كالعواء يعقبه ارتجاج وانفلاق وأضواء خافتة رأيت في البرق المشّع أشباحا تجري في هلع ونساء يجررن أطفالا ويحملن أكياسا على رؤوسهن وشيوخا يتوكؤون في بؤس على عصّي معوّجة. رأيت شجرا يهوي ونخلا يحترق وكائنات مطاطية تتكون من حطام القنابل ثمّ تقفز

في كلّ اتجاه وهي تنفث حامضا حارقا. ورأيت بنايات كاملة تترنّح على الرصيف ثمّ تهوي» (23).

و تصوّر الكاتبة في سياق رسمها الوجه الاستعماري للغرب الأمريكي والأوروبي على حدّ سواء حليفا له في حرب العراق عمق المفارقة بين الدمّ العراقي / العربي الزهيد، وبين قيمة الإنسان الغربي، الذي ينعم برفه الحياة في شتّى صورها وطقوسها، فتقول: «أصابني الرعب إذ تقدّمت في الشوارع وأنا أرى عربات محمّلة بأعضاء بشرية بأثمان بخسة جدّا، وأخرى كانت تحمل فراء غريبة عرفت أنها موجّهة لنساء الضباط والمطربات اللاتي بتن في حالة بطالة إجبارية لولا بعض السهرات التي كانت تعقد سرّا في القاعات الكبرى للثكنات وفيها يجّن الجنود ويطلقون عبارات هستيريتهم..» (24).

وذات فظاعات الغرب في العراق تعمد الكاتبة آمال مختار إلى تعريتها بقصد الكشف عن الغرب/ المثال المغلوط، من خلال قبح وجهه الاستعماري، في أقصوصتها: «أرواح عارية». وهو وجه يقترن بالإبادة لشعب العراق، والدمار لعمرانه وحضارته، والمحو لذاكرته التاريخية الضاربة في القدم. وقد حوّل الوجود إلى عدم. والحياة إلى خراب، لما يمتلكه من أسلحة فتّاكة، عمدت الكاتبة إلى تشخيصها بأن جعلت الرشاشات الأمريكية تمتلك صفة النطق وهي تطلق قاتلة الأبرياء، وتتحرّك في كلّ الاتجاهات فاتكة بهم. صور قتل ودمار توصّلت الكاتبة إلى تحويل قبحها اللامتناهي إلى قيم جمالية، تتضافر لترسم الصورة البشعة للغرب الأمريكي، وهو ينتهك مبادئ، حقوق الإنسان تحت شعار نشر الحرية والديمقراطية... «ما حال الناس هياكل عظيمة مكوّمة هنا وهناك. أين اللحم البشري؟ عظام سوداء مكشرة عن أسنان متآكلة. أين اللسان داخل الفم وراء الأسنان؟ أين اللغة؟ أين الكلام...؟

خراب... خراب... خراب... (25).

صورة سلبية للغرب من خلال تهافت وجهه الاستعماري: مثال بدائية متوحشّة لا حضارة متقدّمة تعمد الكاتبة إلى عرضها بقصد نقدها، والكشف عن المفارقة بين صورتي هذا الغرب: الاستعماري والحضاري، واللتين تكشفان عن حقيقته مثالا مغلوطا. وهي الحقيقة التي سيكرّسها وجهه الآخر: الاجتماعي/ والقيمي.

2-2 الآخر / الغرب الاجتماعي والتهافت القيمي:

يبدو الغرب في عدد من النماذج القصصية النسائية نموذجا دالاّ على عالم متناقض اجتماعيا يكشف عن عمق المفارقات القائمة بين مختلف فئاته، بسبب التفاوت بين أوضاعهم، والتباين في أشكال ممارستهم للوجود. فكما يمثّل عالم رفه الحياة وألق الوجود وغواياته في شتّى الصور فإنّه يجسدّ بالمقابل عالم بؤس الكثيرين بسبب الفقر والبطالة، حتّى الفنانين منهم الذين يرسمون على القارعة موناليزا ليوناردو ويقلبون بجانبها قبعاتهم لجمع النقود. وأولئك الذين يعزفون قطعا غربية ويغنّون بأصوات الجبال البعيدة الآتية من وراء المحيطات، ويجوبون بعد العرض بعلبة معدنية لجمع ما تدرّ به الهمم الكسلانة» (26).

وهو التناقض بين المقدّس والمدنّس، حيث تنتشر الكنائس/ فضاءات تعبّد، والحانات والملاهي: فضاءات غواية، تتنوّع صورها وطقوسها، تتيح للروح أن تتحرّر وللجسد أن ينعتق، بممارسة نخب الحياة، ممّا يعلل تفشّي مظاهر التهافت القيمي، في مجتمع يحتكم أفراده إلى القيم النفعية بعد تراجع القيم الأصلية وانحسارها في العقائد كما في السلوكات. وهو التهافت الذي يتجلّي من خلال تفشّي ظاهرتي العهر والشذوذ الجنسي.

وقد عمدت الكاتبة آسيا السخيري إلى تصوير أولهما - أي العهر - في أقصوصتها: «كلّ الأماكن له... لا مكان وسع همّه»، حيث رسمت مشهد مراودة مومس فرنسية لفوزي الشاب التونسي المهاجر، في إحدى الحانات الفرنسية. وهي المراودة التي تنتهي إلى الخيبة بسبب رفضه الاستجابة لنداء الغواية. «تقترب منه فتاة شقراء كالبدر، نصف عارية، تطلب منه أن يدعها تشرب

كأسا على نخب سهرته الصاهدة. يشيح عنها بوجهه يقول لها محدّثا نفسه: عاهرة أنت، مثل أمك تماما، بفرنك تبيعك أمك للشيطان وأنت تهبينها للخزي بلا مقابل. ألا تحسين البون الشاسع بين صدق أمي وزيف أمّك. أمّي لا تبيع أبناءها وإن خذلوها للغرباء أبدا.

تغادره الشقراء متأففة جلفا بدا لها لا يولي للعمال اهتماما. فليذهبوا إلى الجحيم» (27).

أمّا ظاهرة الشذوذ الجنسي فقد تناولتها الكاتبة رشيدة الشارني في أقصوصتها: «رحلة محسن الأندلسي». وهي حكاية شاب تونسي تضطره ظروف الفقر والبطالة إلى ترك قريته والهجرة إلى باريس بحثا عن أفق وجود أفضل، إلاّ أنّ الوضيع من المهن كان في انتظاره. ليكرّس جميعها تبعية الذات للآخر. واستجابتها لطلباته وارغاماته إلى حدّ المذلة والانسحاق. فعمل حاضنا لطفل معاق، ثم خادما لعجوز مقعد يلمّ قذارته، ويغسل مؤخّرته، ويغيّر ملابسه، وعامل صحون في المطاعم، ثم نادلا بمقهى وبار واستقر به العمل أخيرا في أحد بيوت الأثرياء الإيطاليين حيث كان يقدّم كؤوس الشراب للضيوف، ويقوم بخدمات أخرى» (28).

مأساة ابتدأت من تونس بإحساسه بالاختلاف عن أترابه الذكور، بسبب التباس هويته الجنسية، قبل أن تتعمّق بباريس، التي أفسدته بأن صيرته خنثى يستسلم للنزوات الشاذة للثري الايطالي، الذي يخدمه وأصدقاءه. وهو استسلام إرغام بسبب عدم تكافؤ العلاقة بين الطرفين، وتهديد الآخر/الايطالي له بالترحيل أو بالسجن في حال الرفض. وهي الفاجعة التي يصوّرها في قوله: «... يئست إلى حدّ العجز عن التفكير. عدت إلى ذلك المحنك. استسلمت له، ولأفراد شلّته. لم تكن في أعماقك راضيا عمّا يحدث وكان ذلك يعني إليك أنك على خطأ.

بعد ثلاث عشرة سنة أعتقوك، ولكن بعد أن شوّهوا روحك، وغيّروا جنسك، وسمّموا جسدك بفيروس قاتل»(29).

صورة دالة على انسحاق الذات/ العاجزة أمام الآخر/ القادر والمتحكم في كينونتها كما في صيرورتها، ممّا يؤكّد تكرّس العلاقة غير المتكافئة بينهما في الزمن الماضي / الاستعماري، كما في الزمن الراهن، ويكشف أنّ حصول الذات على الاستقلال السياسي لم يحرّرها- كما كان يفترض - من أشكال هيمنة الآخر عليها بل تعمّقت صور تبعيتها له، ومن ثمّ تعدّدت علامات إستلابها، ومسخها، بسبب تشيئ الإنسان، وضعف التواصل الإنساني، في مناخات غربية: أوروبية أمريكية، تتنامى فيها العنصرية ،وأجواء الإرهاب، ممّا يجعل الخوف يتمكّن من النفوس، فترتبك أشكال التواصل، وتنحسر بسبب عطب العلاقة.

2 - الذات وأفق العلاقة مع الآخر: الرؤية والموقف

يستدعي استشراف أفق علاقة الذات بالآخر/ الغرب الأوروبي والأمريكي، الوقوف عند رؤيات ثلاث تتفاعل لتسهم مجتمعة في رسم سمات هذه العلاقة مستقبلا، وبلورة موقف/ أو مواقف القاصّات التونسيات منها، ممّا يفيد ارتهان انفتاح الذات على الآخر في المرحلة التاريخية القادمة إلى أشكال من الوعي تترافد وتتنافذ وتتجادل لتفرز الرؤيات/ والمواقف التي رسمت النصوص القصصية التي طرحت إشكالية العلاقة بين الذات والآخر. وهي: رؤية الذات لذاتها، ورؤية الذات للآخر، وأخيرا رؤية الآخر للذات.

فالرؤية الأولى سلبية، تبدو فيها الذات في أغلب الحالات والمواقف التي تعرض لها في تعاملها مع الآخر، مأزومة تتملّكها الحيرة، وقد غامت الرؤية والتبس الأفق، وتشظّى الكيان بين إرادة الفعل والعجز عنه، ومهزومة وقد تحوّل الفعل إلى استحالة، والرغبة في المواجهة إلى استسلام للآخر حدّ الانسحاق. وهي الرؤية / الموقف التي تصوغها الكاتبة رشيدة الشارني، على لسان بطلة/ وساردة أقصوصتها: «تلك العاصفة»، والتي تصوّر فيها مأساة الذات العاجزة عن التحدّي لقوّة

الآخر، وهيمنته، وممارساته الوحشية تجاه شعب العراق في حرب الخليج، تقول: «إنّ الجرح أكبر منّي، وأكبر منك وأكبر منّا جميعا» (30).

وهي ذات الرؤية / والموقف الانهزامي الذي تصوغه الكاتبة آمال مختار، في سياق رصدها لانعكاسات حرب الخليج عليها، في أقصوصتها : «أرواح عارية»، فتقول: «اختلطت مشاعري بين الوجع والإحساس بالهزيمة والعجز والقهر»(31). ثم تضيف في خطاب جنائزي يرثي الذات الفردية والجماعية، في شتّى صور عجزها وسقوطها، وقد يئست من إمكان انبعاث الفعل في كيانها والثورة على أشكال قهر الآخر وقمعه لها، فتقول: «أحمل نعشي وأمضي غريبة عزلاء وما حاجتي إلى السلاح؟ وما حاجتي إلى أهلي؟ وما حاجتي إلى وطني؟ أحمل نعشي على كتفي، على كتف الأرواح المفزوعة الراكضة في الخراب أدفن في النعش أهلي ووطني وأفكاري ومبادئي ثم أرمي جثتي فوق الجميع ثم أغطي النعش بالعلم، علم ملطخ بدم الجريمة، بدم البكارة بدم الخيانة.

انتهت ثورتي إلى استسلام لما يحدث»(32).

وهي رؤية سلبية للذات لا ترسم البديل الكفيل بتجاوزها مواقفها الانهزامية في علاقتها بالآخر، بقدر ما تصوغ خطابات يسمها الانفعال ليغيب منها الفعل، واليأس بدل التفاؤل، والاستحالة بدل الإمكان. خطابات لذوات مأزومة ومهزومة في النصوص، ترجّع صدى أزمة ذوات القاصّات بسبب وعيهن باستحالة الفعل على الذات في علاقتها غير المتكافئة بالآخر، وتحوّله إلى استجابة بديلا للمواجهة، حتى الحلم صار عصيّ المنال في ظلّ احتداد وطأة قهر الآخر للذات. وهي الرؤية/ الموقف التي صاغتها الكاتبة آسيا السخيري، على لسان عاصم الرشيد بطل أقصوصتها: «ذاك الزمن... تلك الذكرى»، في قوله: «قهرا أن أكون قفرا حتى من الحلم ... جورا أن أكون أعزل هكذا..»(33).

وتغلب السلبية على رؤية الذات للآخر وموقفها منه، من خلال وعي القاصّات المضادّ لماهيته، حيث تحوّل من موضوع تسليم باعتباره مثالا إلى مدار مساءلة بسبب اكتشاف الذات أنّه مثال مغلوط بحكم تهافت أشكال تعامله معها، والتي عمقّت صور تبعيتها له، لتتكرّس هيمنته عليها في شتّى مجالات الحياة: العملية منها والذهنية، الماديّة والمعرفية. فيكون الآخر/ الغرب المزدوج الأوروبي والأمريكي وطن اغتراب الذات إلى حدّ اللاانتماء، كما في أقصوصتي «اغتراب»، و«انسلاخ»، لسلوى الراشدي (34)، ويمثل مصدر نشوة الذات جسدا وروحا، كما في أقصوصة : « رحلة محسن الأندلسي: «لرشيدة الشارني (35). وهو إلى ذلك الخطر المتنامي المحدق بالهوية والمهدّد لها، كما في أقاصيص «موسم جني العنب» لمسعودة بوبكر (36)، و«جمرات العبور»، لذات الكاتبة»(37)، و«المرافئ بعيدة»، لمنيرة الرزقي» (38)، وغيرها من الأقاصيص. ثمّ إنّه قرين الغزو الاستعماري لوطن/ الذات: ماضيا بعيدا: من قرطاج إلى القدس مرورا بالأندلس،كما في أقصوصة: كل الأماكن له لا مكان وسع همّه» لآسيا السخيري(39)، وماضيا قريبا في الجزائر كما في العراق، في أقصوصة: « حكاية لويزا الأوراسية» لمسعودة بوبكر(40)، وحاضرا في العراق، كما في أقاصيص: «تلك العاصفة» لرشيدة الشارني(41)، و «يحدث هذا لو أن شجرة الرمّان تزهر» لفوزية العلوي(42)، و«أرواح عارية» لآمال مختار(43).

كل هذا جعل الآخر/ الغرب المزدوج: الأوروبي والأمريكي، موضوع إدانة وتنديد وسم رؤيات القاصّات ومواقفهن بالذاتية، ممّا أضفى على خطابات نصوصهن القصصية نوعا من الانفعالية المتحاملة على الغرب، والذي يبدو في نظرهن السبب في كل أزمات الذات ومآسيها في الأزمان الحديثة والمعاصرة، في بعديها المحلي/ الوطني والإقليمي/ القومي، دون أن يعرضن إلى مسؤولية هذه الذات فيما آلت إليه أوضاعها من تهافت وأدوارها من هامشية. وهو ما وسم رؤية هذا الآخر للذات بالتفوّق وعمّق الهوة بينهما، بفعل تنامي

مظاهر استلابه لعناصر كينونتها، وتحكمه في مصائرها، خاصّة وقد تحوّلت هذه الذات في نظر الآخر، وفي ضوء تنامي مناخات الإرهاب في الغرب، إلى مصدر خطر على وجوده. وهو ما تعرضه سلوى الراشدي في أقصوصتها «محطات في بلاد فوليتر»، حيث: « أعوان الأمن في كلّ مكان ينظرون إلى الوجوه المشبوهة»(44). فكان انحسار أشكال تواصل الذات مع الآخر بسبب فقدان الثقة بينهما. وهو ما تشير إليه ذات الكاتبة في الأقصوصة نفسها، بقولها: «في أحشاء الثعبان الوجوه تبدو كئيبة. كل الملامح تنطوي على أسرارها، وكل فرد حكاية مختومة أو ما شابه ولا أحد يرغب في قراءة حكاية غيره بعض السمات تجلب الانتباه لبرهة لكن سرعان ما يعود الكلّ إلى الوجوم» (45).

إنّه تقابل في الرؤيات والمواقف بين الذات والآخر يؤكد تواصل العلاقة غير المتكافئة بينهما، ومن ثم تكرّس ما ينجم عنها من صور تبعية، وأشكال استلاب، في ضوء تنامي هيمنة الآخر على الذات في شتّى ميادين العمل والحياة، مّما يعلل عطب هذه العلاقة، ومن ثمّ تحوّل إمكانية إقامة علاقة منتجة ومتكافئة إلى استحالة، وهي الاستحالة التي أكّدتها نهايات عدد مهمّ من أقاصيص الكاتبات التونسيات. نهايات يتحولّ فيها لقاء الذات بالآخر إلى صدام ينتهي بالذات إلى خسران رهاناتها في الوجود أو إلى الفاجعة: الموت وهي النهايات المأساوية التي وسمت الكثير من الأقاصيص، من مثل: «وعلى كتفي ابني» لآمنة الوسلاتي(46)، حيث يعود الابن الذي سافر إلى باريس لمتابعة دراساته العليا، مسجّى في صندوق بعد اغتراب عن الوطن دام خمس سنوات كما يلقى الشاعر عصام الرشيد المغترب بلندن ذات المصير/ الموت في أقصوصة «ذاك الزمن..... تلك الذكرى»، لآسيا السخيري (47). وهو ذات المصير الفاجع الذي ينتهي إليه الرسام المغترب في أقصوصة:«وليمة خاصة جدا»، للكاتبة مسعودة بوبكر (48).

وإذا لم تكن النهاية الموت، فهي قرار الذات العودة إلى الوطن بعد اغتراب طال وانشطار كيان امتدّ في الزمان والمكان، وخسران الرهان على الآخر فردوسا مغريا في البدايات يتحوّل إلى جحيم معذّب للذات في المسارات، بفعل تراكم التجارب وتنوّعها، وانتهائها في الأغلب إلى أفق مسدود، وهو قرار العودة الذي اتخذتّه عديد الشخصيات القصصية لتؤكّد من خلاله عسر إقامة علاقة متكافئة مع الآخر، منتجة وإنسانية، مقابل إلحاحها على تمسّكها بالهوية عنوان الانتماء. وهو الموقف الذي يفصح عنه فوزي بطل أقصوصة «المرافئ بعيدة»، للكاتبة منيرة الرزقي، في خطاب بوح ومكاشفة لصديقته وداد: «... فرنسا ليست الجنة الموعودة(...)، كان هناك صوت مجهول يناديني، يغريني بالعودة إلى هنا إلى الأرض التي نبتّ من رحمها» (49)، وكذلك عاد محسن الأندلسي في أقصوصة: «رحلة محسن الأندلسي» للكاتبة رشيدة الشارني، بعد ثلاث عشرة سنة من الإقامة بباريس، حاملا في جسده فيروس فقدان المناعة، وفي الروح أوشام جراحات لا تمحّي.

إنّ حضور سؤال الهوية بنوع من التواتر في الكتابة القصصية النسائية التونسية، دليل على تخطّيها القضية النسوية ومداراتها الذاتية ممثلة في انجراحات الأنوثة إلى قضايا عامّة: الاجتماعية وسياسية وحضارية. فيكون بذلك علامة مهمّة دالة على وعي عدد من القاصّات التونسيات بأهمية هذه المسألة، وتأثيراتها على ذواتهن الفردية/ والجماعية في آن، في كينونتها كما في صيرورتها.

اتّخذ انفتاح الذات على الآخر في القصة القصيرة النسائية التونسية، شكلين أساسيين، يتجلّى الآخر في أولّهما: غربا/ مثالا، قبل أن يتحوّل في ثانيهما إلى غرب/ مثال مغلوط، من خلال تبنّي الكاتبات لوعي مضادّ جعلهن يدركن أنّ هذا الغرب المزدوج: الأوروبي / والأمريكي، لا يرقى إلى النموذج المثال، باعتبار تواصل حضور وجهه الاستعماري سياسة، ونزعة هيمنته: اقتصادا، ومظاهر تهافته القيمي: مجتمعا، مّما كشف لهن عن تناقض وجهيه الاستعماري والحضاري، قبل أن يبقنّ بأنّ ذينك الوجهين وجه واحد لغرب

عدواني ولا إنساني في تعامله مع الذات. وهو ما صيّر الغرب موضوع تأمّل من طرف الذات ومساءلة ونقد، بعد أن كان موضوع تسليم بأنه النموذج المثال، ممّا أربك صورته مثالا ليؤكّد بالمقابل على حقيقته مثالا وهما.

إنّ ثنائية منظور الذات لعلاقتها بالآخر، والتي تجلت في الصورة المزدوجة للغرب: النموذج/ المثال والمثال/ المغلوط، تكشف في جوهرها عن رؤية ديناميّة لمسألة الهوية في وعي أغلب القاصات التونسيات. وهي الرؤية التي لا تجعل من محدّدات الماضي/ التراث ومنجزاته النموذج الأمثل، وإنّما تستثمر منجزات الحاضر من خلال انفتاح الذات على الآخر، الذي يشكّل جزءا منها إذ يتداخل معها ليشكّل موضوعها في مرحلة الاستقلال. وهو ما يجعل الوعي بالذات يقوم على الآخر الكامن في ذلك الوعي، ومن ثمّ فإنّ ما يحدّد الفكرة التي نحملها عنه، وعن أنفسنا سواء بسواء هي الفكرة التي تحدّد المنظور الذي تتعامل به الذات مع الآخر، وتمثّل شكل انفتاحها عليه، قبل أن تبلور موقفها منه، إلاّ أنّ السبيل الصحيح لإدراك الذاتّ والوعي بها لم يتضّح بعد بالشكل الأمثل عند القاصّات التونسيات، في النفوس كما في النصوص، كذلك الشأن بالنسبة لسبيل تحرير الأنا من أشكال هيمنة الآخرعليه، وصور استلابه له بغية إبراز خصوصيته.

المصادر والمراجع

*) قدّم هذا البحث ضمن فعاليات الملتقى الوطني للقصّة القصيرة بمساكن في دورته السادسة، حول: القصة القصيرة التونسية راهن الترجمة وأفق الانفتاح على الآخر، مساكن، يومي 26 و27 جانفي 2008.

1) هشام علي بن علي: وعي الذات ووعي الآخر، استعادة النهضة أم الدعوة لفكر نهضوي جديد، مجلّة: «المسار»، (تونس)، العدد 15، مارس 1993، ص 59.

2) يبلغ عدد المجاميع القصصية النسائية الصادرة في تونس منذ عام 1956 إلى غاية 2007، 90 مجموعة قصصية لأربع وخمسين قاصّة. وهو نتاج يتوزّع بين العقود كالآتي: مجموعتان قصصيتان في الخمسينات من القرن العشرين. ومثلهما في الستينات، وسبع في السبعينات، وعشرة في الثمانينات، واثنتان وثلاثون في التسعينات، وسبع وثلاثون فيما بعد التسعينات إلى غاية سنة 2007. ممّا يكشف أنّ التسعينات وما بعدها هي المرحلة الأهمّ في سيرورة الكتابة القصصية النسائية التونسية بصدور 69 مجموعة قصصية خلالها، مقارنة بالمرحلة التي سبقتها، والتي بلغ عدد المجاميع القصصية الصادرة خلالها 21 مجموعة، وذلك رغم امتدادها الزمني بين 1956 و1989.
انظر بصدد هذا:
- بوشوشة بن جمعة، بيبليوغرافيا الأدب النسائي المغاربي، المغاربية للطباعة والنشر، تونس، 2008، القسم الخاص بالقصة القصيرة النسائية التونسية.

3) ملتقى الإيداع... والهويّة القومية، كلمة هيئة التحرير، مجلّة: «الوحدة»، السنة الخامسة، العدد 58 - 59، جويلية - أوت 1989، عدد خاصّ عن» الابداع... والهويّة القومية»، ص 5.

4) نفس المرجع.

5) أحمد اليابوري، الرواية العربية والوعي القومي، ضمن العدد الخاص لمجلّة: «الوحدة»، حول: الإيداع... والهويّة القومية..، ص 49.

6) أردموته هللر: الغرب في مرآة الشرق، مجلّة: «فكر وفنّ»، (الألمانية)، العدد 40، السنة 20، 1984، ص15.

7) مصطفى عبد الغني: الاتجاه القومي في الرواية، عالم المعرفة، العدد 118، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، صفر 1418 هـ أغسطس - آب 1994، ص 100.

8) آمال مختار: و للمارد وجه جميل، دار سحر للنشر، تونس، 2006، ص 18.

9) نفس المصدر

10) رشيدة الشارني: الحياة على حافة الدنيا، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، ، ص 114.
11) نفس المصدر: ص 115
12) آمنة الوسلاتي: سيّدة العلب، منشورات قصص، تونس، 2006.
13) منيرة الرزقي: رائحة العنبر، دار سراس للنشر، تونس، 2001، ص 44.
14) مسعودة بوبكر: طعم الأناناس، المنشورات الأطلسية، تونس، 1994.
15) نفس المصدر: ص 111 – 116 – 117.
16) بسمة البوعبيدي: أحترف الصمت (د.ن)، تونس، 2006.
17) نفس المصدر: ص 92 – 93 – 95.
18) عبد الله العروي: أوروبا الفكرة والأسطورة والوهم، مجلّة فكر وفنّ، (الألمانية)، العدد 44، العام 23، 1986، ص 43.
19) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص 14.
20) مسعودة بو بكر: وليمة خاصّة جدا، دار سحر للنشر، تونس،2004، ص 99.
21) رشيدة الشارني: الحياة على حافة الدنيا . . . ، ص50.
22) نفس المصدر، ص 55.
23) فوزية العلوي: حريق في المدينة الفاضلة، دار سحر للنشر، تونس 2004،ص 17.
24) نفس المصدر: ص 99.
25) آمال مختار: وللمارد وجه جميل، ص 75.
26) سلوى الراشدي: باب الذاكرة، تونس، 2004، ص 100.
27) آسيا السخيري: مرافئ التيه، دار سحر للنشر، تونس، 1997، ص 69.
28) رشيدة الشارني: صهيل الأسئلة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 2002، ص 73.
29) نفس المصدر، ص 76.
30) رشيدة الشارني: الحياة على حافة الدنيا، ص 53.
31) آمال مختار: وللمارد وجه جميل، ص 75.
32) نفس المصدر : ص 77.
33) آسيا السخيري : مرافئ التيه، ص 93
34) سلوى الراشدي: باب الذاكرة، تونس، 2004
35) رشيدة الشارني: صهيل الأسئلة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2002.
36) مسعودة بوبكر: طعم الأناناس، منشورات الأطلسية، تونس، 1994.
37) مسعودة بوبكر: وليمة خاصة جدّا، دار سحر للنشر تونس،2004.
38) منيرة الرزقي: رائحة العنبر، سراس للنشر،تونس، 2001.
39) آسيا السخيري: مرافئ التيه، دار سحر للنشر، تونس، 1997.
40) مسعودة بوبكر، وليمة خاصة جدا، سبق ذكره
41) رشيدة الشارني: الحياة على حافة الدنيا، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس 1997.
42) فوزية العلوي: حريق في المدينة الفاضلة، سبق ذكره
43) آمال مختار: وللمارد وجه جميل، سبق ذكره
44) سلوي الراشدي: باب الذاكرة، ص 129
45) نفس المصدر، ص 129
46) آسيمنة الوسلاتي: سيدة العلب، سبق ذكره.
47) آسيا السخيري : مرافئ التيه، ص 93-108
48) مسعودة بوبكر: وليمة خاصة جدّا، ص 55- 57.
49) منيرة الرزقي: رائحة العنبر ،ص 44 و48.

الكتابة الأنثويّة العربيّة في «بنات الرّياض» : من العنف الرمزي حتّى تهشيم النّسق الفحوليّ

آمال منصور (*)

قال إليانور روزفلت :

«المرأة أشبه بكيس الشاي، **لا تعرف قوّته حتّى يرمى به في الماء السّاخن»**

تقديـم :

في مهبّات الرّغبة، على عتبات الهوى... والأبواب المشرعة على المجهول، في غمرة العنف والقهر... تكتب هي نصّا... وتبدأ خطيئتها من اللاخطيئة، حيث الجدران العالية ... والنّوافذ المحكمة الإغلاق، تدرك أن الحياة وجدت فقط للمتعة... لكنّها موت... ثمّ تكتشف طريق المساءلة: أين أنا؟ وماذا أريد؟ وماذا يمكنني أن أحقّق؟ هذه الأسئلة غير كافية بعد؛ لأنّها لم تجد السؤال المصيري، إنّها ليست قادرة بعد على صياغة سؤال الوجود...

تدخل في دوّامة البحث عندما يلقي بها المتخيّل العربي إلى بحر لا شاطئ له ولا مرسى، يقذف بها نحو الخجل... بل نحو العدم.

تارة يقنعها المجتمع أنّها نواة لأسرة متماسكة... لكنّه عند الحاجة يدفع بها إلى خارج المنزل... ضاربا بالأسرة عرض الحائط.

هي لا تجد تخبّطا في معركة الحياة اليومية فقط، بل هي دائما تبحث عن متنفّس للخلاص... خلاص الذّات... لحظة النقاء المثالية... لحظة الصّفاء التي لا تحدّها الحدود. .

تنخرط في الفعل الثّقافي وتصبح الكتابة أيّا كان نوعها إرادة أخرى للبحث عن جرح الذّات، مثلما قالت «رجاء عبد الله الصانع» (*) عن نفسها: «**أنا طبيبة أحاول معالجة الجسد كما أنّني روائية كاتبة أحاول معالجة الروح**، تظهر رواية «بنات الرياض» لرجاء عبد الله الصّانع في المشهد الأدبي السعودي لتثير زوبعة

(*) باحثة، تونس

حادة من النقاشات وتبدأ الكاتبة بالبوح الصّادق، فهي سلسلة إيميلات أو بالأحرى اعترافات مادتها واقع البنت السعودية، وتكشف المستور ...؟

هي تشبه من حيث الشّكل رواية «اميل حبيبي» (الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد أبي النحس المتشائل)، ورواية «أكرم هنية» (وقائع موت المواطنة مني ل) عام 1980، أمّا من حيث «الإشكالية» فهي تذكّرنا كثيرا برواية «أنا أحيا» لليلى بعلبكي عام 1958، و«ذاكرة الجسد» لأحلام مستغانمي ... ، لكنّ الصّدمة التي تحدّثها «رجاء» أقوى أثرا من الروايتين السابقتين.

فالرواية ــــ رغم اعتراض الوسط النقدي على تسميتها بهذا الاسم ــــ تروي حياة أربع فتيات سعوديات هن: قمرة وسديم، لميس وميشيل (مشاعل)، تجمعهن الحياة وخبراتها، ويلتقين في بيت الخالة (أم نوير) ليحكين هناك مغامراتهن، ويعشن تجارب عاطفية تجرف بهنّ إلى الغرق في مرارة الحبّ، عدا لميس التي تنتهي سعيدة مع من تحب.

هن لا يعكسن ما يتصوّره أي قارئ غير سعودي، يعني أنّ ما تطرحه الروائية ليس «خيال كتابة»، بل تصوير لواقع معيش، فهنّ يتناولن أنواع الخمور في سهراتهن، ويدخنّ... ويرقصن ويلبسن صنوف الألبسة الأمريكية، ويعاكسن ويدردشن على المسنجر ... ويستضفن محبيهم خارج مؤسّساتهم الاجتماعية ... وهن يسافرن إلى خارج الرياض... و خارج السعودية إلى بلاد الغرب ليمارسن حريتهن المطلقة ... ؟؟

صحيح إنّهن يختلفن من حيث التجربة لكنّهن يصلن في النهاية لنتيجة واحدة صاغتها الكاتبة على لسان «ميشيل» في الرسالة 48 بتاريخ 4/ 2/ 2005: «تأكّدي يا سديم أن فراس وفيصل رغم الفارق الكبير في السن بينهم لكن اثنينهم من طينة واحدة؛ سلبية وضعف واتباع للعادات والتقاليد المتخلّفة حتّى استنكرتها عقولهم المتنورة !(...) المجتمع اللي يطلّق فيه الواحد زوجته لأنّها ما تجاوبت معه بالشّكل اللي يثيره في الفراش بينما يطلّق الثّاني زوجته لأنّها ما أخفت عنه تجاوبها معه وما تصنعت البراءة» (1).

1 ـ بعيدا عن العنف :

إذا كان الخطاب العربي الشعري القديم قد تأسّس على نسق فحولي، رغم مشاهد الاعتراف بأهمية الآخر وكينونته مثلما عبّر عن ذلك المتن، إلاّ أنّ هذا الاعتراف يعكس بشكل أو بآخر عن عنصريته وطائفيته على حد سواء، فإذا كان الشّاعر القديم قد قال:

أهيم بدعد ما حييت فإن أمت
فواحزنا من ذا يهيم بها بعدي

فإنّ الخطاب السائد-آنذاك- قد قبّح هذا النّمط على لسان "سكينة بنت الحسين" لتصلحه وتعيده إلى نسقيته ! قائلة:

أهيم بدعد ما حييت فإن أمت
فلا صلحت دعد لذي خلّة بعدي

فلم تكن «سكينة» إلاّ ناطقة باسم هذا النسق ومتمثّلة لشرطه، وهي لا تتحدّث باسم الأنوثة وحسّ التأنيث بقدر ما تتكلّم باسم «الفحولة»، ولغة النسق الفحولي، فالشّاعر قد قال بيتا فيه تفان في الحبّ وإخلاص لذات المحبّة التي يريد لها أن تظلّ متوهجة حتّى بعد موته، ويتمنّى أن يقوم مقامه من يغنّي لهذا الحبّ بلا توقّف «من ذا يهيم بها بعدي»، وهذا فيه إعلاء لقيمة الحب بوصفه قيمة متعالية(2).

يعني هذا أنّ قيم الفحولة سيطرت على المتن الثقافي العربي وصارت مركزية، مقابل خطاب آخر صار يبحث عن مكانه ليثور على هامشيته.

إذن كيف السّبيل للتأسيس لخطاب خاص يدافع عن قيم الأنوثة وخصوصيتها؟ ويخرجها من عتبات التدنيس إلى عتبات البحث عن هويّة تختلف عمّا تنادي به جمعيات النقد النسوي في و.م.أ...و خطابات الجسد العولمية. . وفي الآن ذاته كيف تجد خطابا يوازيها روحا

وقلبا و... وجودا، بعيدا كذلك عن سلطة المحظور ودوائر الخوف...؟

تبدأ رحلة «رجاء عبد الله الصّانع» في صياغة خطاب جارح بالنسبة للمؤسسة السعودية... وصادق من جهة أخرى؛ يبتعد عن مبالغات الأدب الملفوف بالعبارات والجمل الحريرية التي عملت دائما عن إخفاء الجرح الأنثوي النازف.

صدرت الرّواية عن «دار الساقي» في بيروت، وجاءت في 319 صفحة من القطع المتوسّط، ووقع على غلافها د/ غازي القصيبي: «**ضجّة تعمّ الأوساط المحليّة، تقف وراءها فتاة مجهولة ترسل نهار كل جمعة «إيميلا» إلى معظم مستخدمي الانترنيت في السعودية، تفشي فيه أسرار صديقاتها اللّواتي ينتمين إلى الطبقة المخمليّة، التي لا يعرف أخبارها عادة سوى من ينتمي إليها...**».

إلى أن يقول ويضيف: «**في عملها الروائي الأوّل، تقدّم رجاء الصانع على مغامرة كبرى: تزيح الستار العميق الذي يختفي خلفه عالم الفتيات المثير في الرّياض، وعندما يزاح الستار ينجلي أمامنا المشهد بكل ما فيه من أشياء كثيرة، مضحكة ومبكية، بكلّ التفاصيل التي لا يعرفها مخلوق خارج هذا العالم السّاحر المسحور**».

و في النهاية يعترف قائلا: «**هذا عمل يستحقّ أن يقرأ... وهذه روائيّة أنتظر منها الكثير**».

ورغم ما أثارته الرواية من استياء في الأوساط السعودية، إذ صدرت رواية للكاتب السعودي «إبراهيم الصقر» بعنوان «بنات الرياض الصّورة الكاملة» ردّا عليها فقد حاولت «رجاء الصّانع» أن تظهر الرّجل على حقيقته بعيدا عن الأقنعة الذي يتظاهر بها.. فهو دائما أسير التقاليد والمفاهيم التي عاش في ظلّها.

كما تعمّدت الرّوائية كسر العرف الروائي؛ فكثيرا ما يصادفنا اعتذار كاتب ما عن شخوصه عسى أن تلتبس مع أخرى من الواقع، لكنّ كاتبة «بنات الرياض» أكّدت في مطلع الرواية أنّ «أيّ تشابه بين أبطال الرواية وأحداثها والواقع هو تشابه مقصود» مع واجهة مهمّة في نفس الصّفحة: (مرحبا بكم في قائمة مراسلات «سيرة وانفضحت» البريدية)، للاشتراك بالقائمة «أرسل رسالة فارغة للإيميل الآتي:

Seereh wenfadha7et_subscribe@yahoogroups.com

الحقيقة أنّ «رجاء الصّانع» في هذه الرواية تتوقّف عند الجرح في محاور أساسية:

- العنف الجسدي.
- العنف الرمزي.
- الهويّة العولميّة الممزّقة.
- سلطة المحظور دينيا واجتماعيا.
- الفحولة الكاذبة.

و في النهاية.. تتوصّل إلى تهشيم النسق الفحولي عبر تشظيات الأنساق العاشقة... أو كما يسمّيه "رولان بارت" Roland Barthes «الخطاب العاشق».

فالعنف الجسدي يظهر في علاقة «قمرة و زوجها راشد» في الرواية، فتولّد «رجاء» مفارقة مقصودة بين سلوك الرسول (ص) مع أهله مستشهدة بالحديث الشريف: «حدّثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا وكيع عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت: ما ضرب رسول الله «صلّى الله عليه وسلّم» خادما له ولا امرأة ولا ضرب بيده شيئا»- سنن ابن ماجه: 2060-

و بين سلوك «راشد» الرجل النجدي، فلم تكن علاقتهما -على حد قول رجاء- بالسينمائية المثالية، لكنّها «لم تكن حياة تعيسة في الوقت نفسه» (3)، ولم يكن «راشد» يستشيرها في شؤون المنزل «أراد تركيب جهاز استقبال القنوات التلفزيونية، اختار الباقة التي تضمّ قنواته المفضّلة...»(4).

ليس هذا فحسب «فالويل لها إن نسيت تجهيز ثيابه كل مساء، وكيّها قبل أن يستيقظ من نومه كل صباح، ولا يحق لها أن تطالبه بمساعدة في ترتيب المنزل أو إعداد الطّعام» (5).

لكن «راشد» يكشف عن عنصريته في أوّل اختبار لثقافته العصرية، عندما تفاجأ بصور عشيقته اليابانية «كاري»، وتقرّر «قمرة» مقابلة «كاري» والدّفاع عن زواجها ويحدث ما حدث، «توقّف ذهن قمرة عن الاستيعاب بعد الصّفعة المؤلمة، كان كل ما قاله راشد بعدها من إهانات مجرّد امتداد للصفّعة» (6).

و تضيف «تأتيها الصّفعة الثّانية فتسقط على الأرض وهي تولول بحرقة، غادر «راشد» الشقّة إلى أحضان «اللي ما تسوى». . » (7).

تعكس هذه المشاهد «الأنوثة المقهورة» على عتبات قوانين المؤسّسة الاجتماعية السعودية، التي تتحدّث دائما بصوت الدّين، والعرف، والأخلاق. . وما يجب وما لا يجب، لتبقى هذه الممارسات تكريسًا واضحًا لخطاب في مجمله عنصري وسلطوي... مهيمن.

تريد «رجاء» أن تتخطّى العنف الجسدي بالكتابة؛ لكن السرد- من سوء حظها- «يضع المرأة ضمن المنقسم والمتعدّد داخل أيديولوجية ذكورية مهيمنة يجعل حضورها غائبا، وفضاءها مشحونا بالرقابة والكبت (8)».

و الدليل على ذلك أنّ «رجاء» قد تلبّست باسم مستعار، ووعدت قراءها بالكشف عن هويتها حال طبع هذه الرسائل كرواية، وبذلك هي قد فرّت من عنف جسدي إلى عنف من نوع آخر: رمزي.

2 - تهشيم نسق الفحولة في «بنات الرياض»:

يستعيد "عبد الله الغذامي" في إحدى مقالاته بيتا من قصيدة الأطلال "لإبراهيم ناجي" " أيّها الجبّار هل تصرع من أجل امرأة؟ " ليدلّل على نسقية العشق؛ فهي «جملة ثقافية تتكلّم باسم النسق الفحل الذي لا يرى الكائن الآخر إلاّ كائنا هامشيا... ولا شكّ أن الحبّ هو خطاب من أجل التأنيث. به يتأنّث العشاق، وتنكسر فحولته(9)»، لأنّ خطاب العاشق محاولة لموافقة قيم الأنوثة، وبه يفرّ من حبّ الذّات إلى حبّ الآخر.

لكن خطاب العشق عند «رجاء الصانع» يصبح مأزوما معقّدا، مثل زمنه، زمن الخوف والعرف... فتحتمي بعدّة آليات وتقنيات سردية، عسى أن تسعفها في إنقاذ هذا الخطاب:

1 - تذويت اللّغة.

2 - تعنيف الطابوهات

3 - استعمال تقنية البورتريه

4 - إشتغال اللّغة الانفعالية

5 - تغليب طاقات الحواس.

3 - هي والبحث عن الهويّة الضائعة في ظل خطابات الأزمة:

تثير "رجاء الصانع" إشكالية الهوية عند الأنثى العربيّة من زاويتين مختلفتين لكن متكاملتين:

فالأولى: تتعلّق بالهويّة الجنوسيّة، ولا نقصد بها أبدا الهوّية الجنسانية sex، أي الآخر بمعناه الجندري والذي «يتضمّن علائقية حضارية أعمق شمولية وأكثر تعقيدا، وهي ما اصطلح على تسميته بالجنوسة الغيريّة» (10).

والثّانية: تتعلّق بالهوية الفردية في زمن التحدّيات، وتعني أنّ المرأة تعيش حالة من الشيزوفرينيا الإيستيمولوجية، والتمزّق بين قيم الذّات وقيم الغرب.

ففي بنات الرياض تصبح الكتابة الأنثوية ليست مجرّد مصطلح تصنيفي، بل على العكس فهي تظهر خصوصيتها الدقيقة؛ وتضع القارئ أمام رهانات العولمة وثورتها المعلوماتية وعلاقتها بالأنثى السعودية (العربيّة عامّة)، فالشّات و«الياهو» و«أنظمة المايكروسوفت» و«أي سي كيو» و«أم أي آرسي» تشكّل ذهنيتها، وتوجّه رؤيتها للعالم والإنسان وحتّى الذات...

لذلك تصبح لغة الأنثى في الرواية **لغة عولمية** بامتياز، «إنّ فستاني لباجلي مشكا! ما حدى درى عنك ماي دير! نو بودي كان تل ذا دفرنس إلاّ القليل، وهذول

بالذّات ما تلاقينهم في عرس قروي زي هذا، وبعدين انتي شايفة كيف الميك آب حقها مرّة تومتش» (11).

هكذا يصبح أسلوب الحياة في المجتمع السعودي محطّ اهتمام الرواية، وأيضا القناعات التي تلفّه خاصة تلك التي تؤطر العلاقة بين الأنثى والآخر.

و جهة نظر :

تنتج «رجاء الصانع» في هذا الزّمن الإشكالي رواية تجسّد نمط الحياة بكل تناقضاتها وتشابكها؛ حيث تستحضر الخطاب العربي العقائدي الإسلامي- تحديدا-(القرآن الكريم والحديث الشريف) وكذا، الثقافي؛ أي الشعر العربي... ليتواشج مع هذا الحاضر الهجين... فتكشف المستور وتبوح بالمخفي، في نص أكثر جدلا.

تغيّر القاصة واقع الكتابة الروائية رامية لتغيير واقع الأنا وسط ركام من التقاليد والأعراف.

في النهاية هي تدشّن زمنا جديدا هو زمن الأنثى العربيّة، وعالما سرديا مختلفا هو عالمها بحق.

الهوامش والإحالات

*) رجاء بنت عبد الله الصّانع، ولدت عام 1981 في الرّياض، كاتبة وقاصّة سعودية، حاصلة على ديبلوم في طب الأسنان من جامعة الملك سعود عام 2005.
ترجمت روايتها إلى اللّغة الألمانية، وحصلت على المركز الثّامن في أكثر الكتب مبيعا. كما ترجمت روايتها شركة مشهورة في أمريكا إلى اللّغة الإنجليزية.

1) رجاء عبد الله الصانع، بنات الرّياض، دار السّاقي، بيروت، ط4، 2006، الصفحة: 306.
2) عبد الله الغذّامي، الزّواج السردي «الجنوسة النسقية»، مجلة فصول، العدد 61، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، مصر، شتاء 2003، الصفحة: 73.
3) رجاء عبد الله الصّانع، بنات الرّياض، الصفحة: 90.
4) رجاء عبد الله الصّانع، بنات الرّياض، الصفحة: 91.
5) رجاء عبد الله الصّانع، بنات الرّياض، الصفحة: 91.
6) رجاء عبد الله الصّانع، بنات الرّياض، الصفحة: 101.
7) رجاء عبد الله الصّانع، بنات الرّياض، الصفحة: 101.
8) إدريس عبد النّور، الجسد الأنثوي وفتنة الكتابة: الأنوثة بين الحجم الثقافي والمعطى الوظيفي، في الموقع: http://www.diwanalarab.com/spip.php?article12798
9) عبد الله الغذّامي، الزّواج السردي «الجنوسة النسقية»، الصّفحة: 73.
10) نهال مهيدات، الآخر في الرّواية النسوية العربيّة «خطاب المرأة والجسد والثقافة»، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2008، الصّفحة: 13.
11) رجاء عبد الله الصّانع، بنات الرّياض، الصّفحة: 16.

جميلـــة المــاجري .. فـي :
* ذاكـــرة الطيـر *

سليم النجار (*)

«الشــعر أكثر أهمية منّــــا»

هذه العبارة قرئت عبر تأويل "الموسيقى أهم منا"، ولم يخطر على بال احد فهمه سلبياً، فلماذا يستبعدها الشعراء منذ عدد من العقود، ويعدّها البعض حماقة خالصة وإدعاء، بينما يحيلها البعض الآخر إلى رفض بهرجة الشعر المسرحي التي تراجعت، ومن ثم إلى أبهة الرومانتيكية؟ حسناً إذاً، الشعر أهم منا.

أريد الحديث عن ديوان شعري للشاعرة التونسية جميلة الماجري، الذي حمل عنوان "ذاكرة الطير" (1).

إن الشعر ببساطة ضرورة مثلما هو الخبز والحب والنوم والمشي، ونحن نذهب بعيداً في التساؤل، وأحياناً إلى حد إن كان الشكل الشعري سيختفي !

هذه إحدى دعاوى قبيلة شعراء ما بعد الحداثة، كونوا مطمئنين: الشعر سينجو بنا.

الحاجة إلى الارتفاع، لالتقاط الأنفاس، أمام أفق أكثر انفتاحاً ووضوحاً، كي لا نفقد الأمل، وهذا ما دفع الشاعرة جميلة الماجري إلى ما حققت في ديوانها "ذاكرة الطير" من إنجاز يجمع بين الحرية والحماسة، يجعل من يقرأ قصائدها يتماهى مع الواقع العميق، وخداع الواقع العميق، وخداع الواقع المتخيل، ومنها جميعاً تبدع واقعاً شعرياً، وتقرأ ذلك في قصيدة "شجون":

"ففي كل رفة جفنٍ
يمر الغزاة
على جسدي
في فلسطين
أو في العراق
ويأتمر الخائنون
على هدم بيت القصيد
بشعر امرئ القيس
والمتنبي
ولا أحد
من شيوخ القبائل
يحتج . . .
أو يرفع السيف
"معذرة"
يرفع الصوت في المؤتمر!" (2).

الكلمات لا تموت، حتى في البعيد، إنها تمتد. ونحن على نوافذها، نصفنا في الخارج، ونصفنا في الداخل، ننحني في انتظار أن نراها تغير مكانها أحياناً بحثاً عن شيء فيها قريب منها، شيء يظل غير منجز دائماً. ربما يكون ظلاً يجتازها، شكل غامض ومثير.

كان ذلك في قصيدة الماجري "ميلاد القصيدة":

*) باحث، تونس

"تأتي القصيدة
دونما وعدٍ
كما طيفٌ
يلوح . . ويختفي
وكعاشق مُتوَلِّه
تأتي القصيدةُ
في لهب الشوق رافلةً
وتفتح بابها السري
في حذرٍ" (3)

إن هذه الرؤية الشعرية للماجري، تبقى في الذاكرة، لا شيء جامد فيها، ومع ذلك لا شيء يمكن تثبيته، ليس ثمة نهاية لهذه الحاسية. إنها كلمات تبهر التردد، الارتعاش، إنه الحدس الذي تمثله الماجري للإقتراب من اللامرئي للنظر إليه، لتجسيده، حتى وإن كان هشاً، والصوت في الكلمات هو الظل الذي يحمل الأشياء، ليس الصوت المتروك في المساحة، إنما الوردة الكثيفة التي تهب الجميع أنفاساً عميقة.

هذا الفرح الذي تهبه لنا هو فرح المحبة والخصام، حيث الينابيع التي تجدد بهجتنا، الدروب التي تجتازنا ولا تنتهي إلى الوصول فينا، المحبة الوادعة، الألوان، الأخضر الذي يمر في عيوننا بالرغم من الجهل وعثرات التواريخ.

لكني أتساءل أحياناً، لو أن المحبة التي وصفتها الماجري، لم تكن الصورة الأكثر ملاءمة للشاعرة:

"شكراً لك
لأنك بالمحبة والخصام
وبالدموع وبالفرح
شكراً لأنك
بالوفاء وبالخيانة
وبالكلام . . حريره
ولئيم ما يخفي الكلام" (4)

ليس من صرخة عدا الضوء الأقوى الذي تقطعه الظلال، من هذا المكان أتحدث، في نصف الطريق بين الرماد والزجاج. فمجرى القصيدة لا ينطلق بالمصادفة، أو بالأحرى، التيارات مد وجزر حقيقيان في الداخل، يتركان على شاطئ الخيانة رسالة ما، مسجلة منذ زمن طويل ولم يقرأها أحد بعد.

البعض يفكر أن الشعر منعزل ومعذب جداً. والآخر يدركه كتركيبة. مزيج انفعالي جداً، خطير جداً أو غريب جداً، غريب على نحو خطير جداً، دائماً على النقطة المتطرفة من شيء ما، أو من نفسه. من جانبي أراه كبناء له أساس وقاعدة، له مداخله وسقفه. يقول البعض لا يوجد شيء سوى السطح، تحت السطح سطح أيضاً. لكن الرسام الذي سيكون أكثر "حداثة" هو من يرسم الداخل وليس المحيط. لو رسم الأذنين فكر في الضجيج، لو رسم الشفاه فكر في القبلة.

الشعر هو اللون الأكثر وضوحاً، لون الليالي والوقت، القليل من الغبار المختلط بالأزرق، بقايا الأصل، الذهب، الرواسب. هذه الحقيقة. أحياناً مع البقايا "العبارات" القوارض، أطراف اللحاء، الفحم، الطين، وأيضاً مع المرح والتشاؤم والعذوبة.

وإذا كانت الماجري تبحث عن منح هذا اللون تجسيراً لما يظهر من نصها الشعري، بأن هذا لا يمكن أن يقال إلا من خلال لوحة تجسيرية، تستطيع أن تُظهر للعيان، الأنفاس والصوت، وكل ما يحل في مكان الثنائية وظل القصيدة فيتيح لنا التماس مع العالم. ولأن القصيدة تصنع الصوت فهي غمغمة، هذا الارتجاف الحميم الذي يومئ بحضور لا يمكن اختزاله في أي شيء آخر، ودائماً يمكن أن يعاد اكتشافه كما لو كان العلامة الفارقة، الصوت الذي يتخذ من الكلمات جسداً، حين يقصد الأبجدية الداخلية، ويهب الطواف في أماكن غير مرئية، لغة اعتقدنا أنها منسية، تحدث كلها كما لو أن نجمة خاصة بعثتها، كاشفة الكائن حيث الوجود المشترك لا يظهر لعين، مهما كثر أو قل نفاذ بصيرتها:

"ما كنت أنوي
أن أكون
على الطيور رقيبة
حتى يطيّرها الفزع
أو كنت أنوي
أن أدير الريح
في غير اتجاه الفلك" (5).

تركن الشاعرة إلى أوهام القبول الاحتفالي وتعيد توزيع الأسماء على العالم، وفي قول محصنٍ بإيمانية

كاملة يأخذ الوطن صفة المقدس، ويأخذ الموقف المنتسب إلى الوطن، بالضرورة، صفة الحقيقة. وعلى الرغم من هالة المقدس والحقيقة، فإن الآثار الفكرية الصادرة عنها تقودنا إلى ما يفضي إلى أمرين متلازمين هما:

أحادية الموضوع، وأحادية التأويل. فعلى مستوى الكتابة، يصبح الوطن موضوع القصيدة الوحيد، وتصبح القصيدة الكبيرة هي القصيدة التي تتعامل مع موضوع الوطن. وعلى مستوى القراءة، تكون القصيدة الوحيدة هي التي تستعيد الوطن. أو هي التي تعطي القارىء بيتاً واسعاً في وطنه، قبل أن ينهي قراءتها، لا يفضي الفكر الايماني إلى شيء، لأنه يستعيض عن الاحتمالات الموضوعية المتعددة بحقيقة واحدة لا وجود لها، أي أنها، رغم نياتها الحسنة، تلغي إمكانية الكتابة والقراءة وهي تمارسها.

ينتظر القارئ، في "الفكر الاحتفالي" من الشاعرة بشارة قريبة، وتعطي الشاعرة، المشدودة إلى "الفكر" ذاته، قارئها ما انتظر منها. وعن هذا اللقاء الذي يبارك فيه متخيل القارئ ومتخيل الشاعرة ويتبادلان خيالات كثيرة، يصدر التصفيق الذي يحرق الأصابع، بهذا المعنى، لا يكون صوت الشاعرة، في معظم الأحيان، إلا امتداداً لصوت الجمهور، الذي لا يصفق للقصيدة من حيث هي قصيدة، بل يصفق للكلام الايماني الذي يعده بتقديس الوطن. يقول ت. س. إليوت:

"إذا ظفر شاعر بجمهور واسع في فترة قصيرة جداً، فذلك لظرف لا تنقصه الشبهة، لأن هذا يثير فينا خشية أن ما يكون الشاعر لم يقدم فعلياً شيئاً جديداً، بل اكتفى بإعطاء الناس ما تعودوا عليه، وبالتالي ما أدمنوا عليه من الأجيال السابقة. لكن أن يعثر الشاعر على جمهور ملائم، حتى إذا كان محدود العدد، في الزمن الذي يعيش فيه فذلك هو الأمر المهم. ينبغي دائماً وجود طليعة قليلة تتمتع بذائقة شعرية مستقلة وسابقة قليلاً لزمانها، أو مستعدة أن تستوعب سريعاً الظواهر الجديدة".

على الرغم مما يقول به "إليوت" وهو صحيح، تظل القصيدة الاحتفالية مسكونة بالمفارقة، خاصة حين تكون "احتفالية" متعددة ومتوالدة، كحال "الحالة العربية". فعلى القصيدة، وجدانياً، أن تلبي صوتاً جماعياً، ينتظر منها "ما يتوقعه" إضافة إلى الشعر الجميل، حتى يتم الدفاع عن "شعرية الشاعر" إن صح القول، بالتفريق بين الشفهي والمكتوب. والجمهور والطليعة، فإن الأمر لا يختلف كثيراً، طالما أن الشاعرة تقاسم شروط اضطهاده وأشواق تحرره، غير أن على الشاعرة في هذه الحال، وكما ألمح مايكوفسكي وماكس جاكوب، أن يبدع صيغة صعبة، يكون فيها القارئ المنتظر، والقارئ المحتمل في آن، أي يكون مع جمهوره وخارجه في آن.

يكون معه وهو يربط القصيدة بالحدث التاريخي، الذي لا يمكن الهروب منه، ولا يكون معها وهي تحول القصيدة إلى حدث تاريخي مختلف، تتأمل الشاعرة الحقيقة زمن الحدث، الذي تعيشه مع قارئها المباشر، وتتأمل التاريخ الشعري الانساني، بحثاً عن صيغة إبداعية تحتضن زمن الحدث وترسل به إلى أزمنة متعددة، كما لو كانت "القصيدة الاحتفالية"، بالمعنى النبيل للكلمة، لا تحيل على المناسبة بقدر ما تحيل على المعرفة الشعرية:

"نحن النخيل . . هنا
بهذي الأرض
يا وطني
وماء عيونها
والبحر
والزيتون
والأعناب
ذاكرة التراب بها
وبدء مدارها
مفتاحها السري
والأبواب" (6).

ليس الشعر صوت الحدث التاريخي المباشر، بل هو صوت الآخرين تبدعه الشاعرة الرائية، فهم ينظرون إلى الحدث، أما هي فتتأمله في عزلتها الابداعية، ولا تفصل ذلك إلا بتأثير ذاتية ومستقلة وواعية كما لو كانت الذات الشاعرة شرطاً لميلاد قصيدة حقيقية. تفضي رؤى الشاعرة إلى قصيدة تحريضية وإلى سؤال ينتظرها، عنوانه: "الوعي المحرض".

والسؤال الذي يشير بوضوح إلى الوطن لا يكون واضحاً دائماً، لأن للثقافة معانيَ مختلفة. ورغم الوضوح القلق، فإن بإمكان الوعي المحرض اقتراح ثقافة تحريضية

هي جملة الوقائع المسكوت عنها، والاثآر الشفهية والمكتوبة المتداولة بين الأوساط الاجتماعية، التي يعترف بها شعب معين ذاته في مواجهة القوة التي تحاول قهره، لا تريد أن تعترف به. ففي شروط حياة عادية، لاحصار عليها لا يكون للثقافة التحريضية مكان، ذلك أنها لا توجد إلا بوجود قوة قاهرة تفرض عليها التحدي والمواجهة. فقد يفقد شعب معين محاطاً بفلكلوره الثقافي وشعرائه ومخزونه التاريخي، من دون أن يحتاج إلى تعريف ذاته بالانتساب إلى ما يحيط به. وهو لن ينشر انتسابه المجبول بالذهب، إلا إذا شعر بالتهديد، وهذا ما يفعله الشعراء، كما لو كان شرط الثقافة التحريضية مناسبة تاريخية، لا يختلف كثيراً عن شروط القصيدة الوطنية:

"اعتذار السُلالات
قد هجّنوها
اعتذار الخيول
اعتذار اللغة
لها
اعتذار الرجال
الذين مضوا
وما خلّفوا
غير ظل الرجال" (7).

خلقت جميلة الماجري، في قصيدتها التحريضية، السياق الذي أرادته واستولدت من هذا السياق سياقات أخرى أرادتها بعيدة كانت أو قريبة الحضور. وإذا كانت الماجري قد اجبرها السياق، ربما، على تخليق قصيدة في هذا السياق، الذي كتبت فيه الشاعرة قصائدها، مبشرة بالحزن والفرح، في آن، وفي الحالات كلها تظل الماجري واقفة في البيت الذي أرادته، بيت الثقافة الحالمة، التي تحاور صورة شديدة البلل، أو صورة تنعم بالشمس، ولا تعرف عن الامطار القادمة شيئاً.

شيء قريب من حكاية تتداخل فيها السخرية واللوعة في آن، كما لو كانت رواية الصور، تذهب "غالباً" في طريقها للذكريات، تاركة الصور تنتظر الصور الجديدة القادمة، قد تكون لعاشق عرف أن الحياة لا تعاش إلا من خلال قديسة تبشر بفرح الوعود وصدق الكلمة، قد يكون ذلك، وقد لايكون . .

لكن "ذاكرة الطير" ستبقى خافقة لمعنى جديد لجميلة الماجري.

بيبليوغرافيا

- عبد الرحمن شكري - في الشعر العربي، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة 1994.
- اتجاهات الشعر العربي المعاصر (عدد من المؤلفين)، دمشق - وزارة الثقافة، 1988.
- خليل الشيخ - السيرة والمتخيل/ قراءة في نماذج عربية معاصرة - دار أزمنة - عمان 2005.

المصادر والمراجع

1) ذاكرة الطير/ جميلة الماجري - إصدار الشركة التونسية للنشر والتوزيع/ 2006
2) مصدر سبق ذكره، صفحة 42 - 43
3) مصدر سبق ذكره، صفحة 19
4) مصدر سبق ذكره، صفحة 67
5) مصدر سبق ذكره، صفحة 49
6) مصدر سبق ذكره، صفحة 15
7) مصدر سبق ذكره، صفحة 44

امرأة تحلّ محلّ الشّمس

سلوى بن رحومة (*)

يستحضرني الآن قول المستعربة الايطالية إيزابيلا كاميرا دافليتو حين تتحدث عن أعمال الترجمة والنقد وتعترف صريحا بأننا لا نستثنى شيئا من الذاتية في اختيارنا لأثر دون آخر وهي تطلق عليها عبارة المودة التي تجعلك تتآلف مع أثر دون غيره.

ولعل الاختلاف هذه المرة ليس فقط أن أتطرق إلى قلم نسائي وإنما أن أكون مجبرة على التعامل مع كتابات هذه المرأة لأنها بكل فخر أسرتني وأصابتني بالذهول حين قابلتها...

الفاضلة الكاتبة السورية سليلة البيت النضالي الدكتورة كوليت الخوري أصابتني بصدمة ملائكية عجيبة حين رأيتها وجها لوجه فدفعتني دون أن تقصد لمعرفة كتاباتها.

كنت متلهفة لقراءة أي شيء لها... عما سيكتب هذا الملاك... بأي جمل سيكتب وأي التعابير له... وأي المواضيع هي مواضيعه...

إن حضور هذه المرأة القوي وروحها الجميلة وحبها الحقيقي للكتابة وتعلقها بالمناخ الثقافي هو الذي شدني واستدرجني للبحث عن كتاباتها. وعلينا أن نقرأ السيرة الذاتية للكاتبة كوليت، أن نعرف كم مؤلفا لديها ومنذ أي سنة بدأت رحلة النشر... أن نعرف رحلتها مع القصة والرواية والشعر باللغتين الفرنسية والعربية... نستمع إلى قصتها مع **الشمس** التي قررت أن تلمسها أصابعها... عن النجاح في ميدان الكتابة والمراهنة على أن تكون أديبة في زمن لا تخرج فيه المرأة إلى الشارع... ! عندها سنعرف أي تعريف يمكن أن يليق بالأديبة والسيدة الدمشقية كوليت الخوري وأي نص في انتظارنا... !

كنت أود أن أقرأ لها **«أيام معه»** الرواية التي نشرت سنة 1959 وكانت سبب **شهرتها** وانتشارها خارج سورية، والتي أظنها رومنسية حالمة بما يتماشى مع ميولاتي في القراءة. لكني عندما شاهدت عملا مسرحيا مستوحى من نصها الممسرح أو قصتها الرمزية **«ستلمس أصابعي الشمس»** صرت أشد إصرارا على الاطلاع على النص الأصلي الذي أخذت منه لأن المسرحية التي شاهدناها في مدارج مسرح جامعة القلمون كانت مسرحية راقصة قدمتها فرقة من الشباب السوري صفقنا لها كثيرا وتحمسنا لأدائها وتصورها وسرنا لها أفواجا نهنئها على هذا الابداع. كان لابد أن يكون نصا نموذجيا لأني بعد مشاهدة المسرحية صرت

*) باحثة، تونس

أسأل نفسي أي نص يمكن أن يكون موحيا إلى هذه الدرجة ... ؟ لذلك عكفت على قراءة هذه القصة. ومنذ الكلمة الأولى التي افتتحت بها الأديبة قصتها تأكد لي أنه من واجبي أن أحمل إلى الناس صورة امرأة ... تجيد تحقيق الحلم منذ عهود بعيدة ... امرأة تكتب رهانات الماضي البعيد وبجدارة تكسبه الآن والأمس وغدا ... تقول كوليت في تقديم «ستلمس أصابعي الشمس»: **هذه القصة الرمزية التي كتبتها سنة 1962 ونشرتها في مجلة «الحسناء»... ثم نسيتها في أحد الدروج نائمة بين أوراقي ... هذه القصة وقعت بين يدي اليوم وعندما أعدت قراءتها وجدتني متأثرة للغاية ومتلهفة لنشرها في كتاب ... ذلك لأنها أعادتني عمرا إلى الوراء ... وذكرتني بالطريق الصعبة الوعرة التي قطعت ... والأهم ذكرتني كم كان طموحي جامحا وكم كان إيماني بالفن عميقا ... أصيلا ... اليوم بعد** أربعين سنة أذكر بحنين **الشاعر الكبير عمر أبو ريشة** أميل لعنوان **«اصبعي والشمس» لكنني أرى أن علي** أن أقدم لجيل الشباب **وللصبايا بشكل خاص ... هذه** القصة **بعنوانها الأصلي وكما كتبتها عندما كنت بعمرهن ... مع أحلى تمنياتي ومحبتي دمشق 2002».**

وهنا سألت نفسي: بأي قلم سأكتب عن هذه المرأة التي كتبت ونشرت قبل أن أولد ...؟ بأي حب ودراية سأكتب ...؟ أول مرة أسأل نفسي هذه الأسئلة فقد كنت أنقض على أي كتاب يأخذني إلى أبعد الحدود وأنهش كلماته وجمله بالتحميص والتقليب حتى أصل روحي بروحه ... لأجعله متيما بجملي ورهن ألفاضي وعباراتي. لكني هنا إلى جانب كل ذلك ومع وجلي من الكاتبة أحس بالمسؤولية تجاه هذا النص وتجاهها رغم أنها كتبت نصها وعمرها في العشرينات فإن ذلك لا يزيدني إلا تقديرا لهذا القلم البارع منذ سنواته الأولى ... وقررت أن أدخل مدنها مستعينة بقدراتي وبحبي الكبير لها ...

دخلت مدن الكاتبة فوجدتها قد قسمت قصتها «ستلمس أصابعي الشمس» إلى فصلين كبيرين تألف الأول من أربعة أقسام. لفت انتباهي فيها منذ البداية شعرية اللغة التي تتعمدها لتخرجنا من محيط الكاتب العادي وتهيئنا شيئا فشيئا إلى ما لا ننتظره، فتساعدنا على أن نفترض أكثر من معنى لما نقرؤه لها وتجعلنا فلاسفة بالضرورة لنفهم ألغازها ونعيد النظر في الكثير من الموروث والمألوف والجامد في حياتنا. هي ببساطة تسحبنا على مهل لنحلق في عالم حددته مسبقا لتقودنا إليه بكل ما أوتيت من شاعرية وشجاعة وسحر، وهي في ذلك تذكرني بعوالم الروائي والكاتب التونسي العظيممحمود المسعدي وإن اختلفت المواضيع. إلا أنه لا يمكن أن تجد خيالا أو عالما يشبه مايقودك إليه، لذلك أنت لا تستغني عنه ولا تريد إلا أن تكون معه لتفهم هذه الحياة من خلال مخيلته وألغازه وتجارب أبطاله.

«أظلم وجودي ... وهطل الملل على بيتي ... وتساقطت الثلوج السود على طموحي وآمالي ...» هذه الحالة النفسية لبطلة تحمل أعباء مجتمع متخلف لا يعترف بغير ما خطط له ... ولا ينتظر غير فروض الطاعة والولاء. هذه البطلة التي سوف تواجه بمفردها هذا المجتمع باحثة عن «سراب دفء» تتأرجح خطواتها بين الشجاعة والخوف **«يستحيل علي أن أقطع هذه المسافات كلها بمفردي ...»** بطلة تتأرجح بين أحلام الصبا فتقوى بها ليهزمها مجتمع لا يفسح مجالا لأي حلم غير الذي يريده أو الذي يؤسسه ويعتبر غريبا كل مجدد فيه ...

هكذا اعتبرت البطلة في مجتمعها الذي عبرت عنه الكاتبة بالبيت الكبير الذي استدار عنها فيه كل أفراده رافضين الاعتراف بها أو السماح لها بالعيش معهم. هذا التصوير لموضوع مألوف صار أكثر جراة وعمقا مع شخصيات الكاتبة ورموزها، لذلك سنجد أنفسنا متعاطفين مع البطلة خائفين لخوفها وآملين مثلها. هذه الصغيرة المدججة بنار الفعل الواثقة بنور الشمس الباعثة في النفس كل أمل وحيرة تعترض أولى صعوباتها وتتعرف على أولى شخصيات القصة وهي «الخيبة» التي تعترض سبيلها لتطفئ نار صباها وجذوة أحلامها» **... ستسلكين دروبا كثيرة ... ستعودين من حيث أتيت فارغة اليدين محطمة الجبين ... أنا امرأة معروفة عند**

الجميع يسمونني الخيبة يا صبية». نعم الخيبة إحدى شخصيات الرواية وسوف نتعرف تباعا على باقي الشخصيات التي تفاجئنا بهم الكاتبة لتجعلنا في مناخ غير عادي، مناخ عجائبي مدروس يكون أقرب من الواقع لنفسه تدخل من خلاله كوليت الخوري أعماق مجتمعها محاولة تسليط بقعة ضوء فيه من خلال رحلة بطلة تواصل مسيرتها، وماعزمت عليه متسائلة في الوقت ذاته عن فعلية تحقيقها لما تصبو إليه جاعلة الشمس رمزها ومتبغاها **«متى تشرق الشمس؟»**. رحلة لم تكن الكاتبة فيها قاتمة سوداوية في نظرتها للغد. كانت تكتب بروح الشباب، فجاءت روايتها عميقة متفائلة. سرعانما تخرج بطلتها من العقدة إلى الانفراج بفضل صبي همه التخفيف عنها إبان انكساراتها **«كان يجب أن تتعرفي على هذه المرأة... فالتعرف إليها يصقل النفس»** هذا الطفل الذي ينطلق بالحكمة وينادي بالحماس والاندفاع هذا الطفل الذي لا يمكن أن يكون إلا عدوا لتلك العجوز **«الخيبة»** جاء يضاعف نسب النجاح ويؤكد أن الشمس لابد لها أن تشرق. نحتاج في ذلك فقط إلى المحاولة من جديد. هذه التجارب التي تمثل المحور الدائري لأحداث شخصيات الكاتبة بأصوات وملامح صنعتها د. كوليت لتجعلنا نسبح في عالم الخرافة. لنعود إلى واقعنا بأكثر من العقل فالتجربة تصقل الانسان وتجعله قادرا على تحديد ما حوله من خفايا وأعماق هذه الحياة وتجعله أكثر قدرة على كسب أشواط معاركها كلما كان هذا الصبي يسكننا ويعطينا من روحه **«الأمل»** أحد شخصيات القصة مقتنع مع البطلة أنه يوم يموت فينا تنتهي أعمارنا الحقيقية. وينتهي كل فعل مستقبلي فننتهي إلى **«وحدة»** قاسية أخذت البطلة دون إذن منها **«الزمن سيعرفك إلي... فأنا صديقتك الوحيدة... واسمي الوحدة يا فتاتي...»** فصارت تطلب لقاحا ضد أسئلتها الكبيرة وتطلب وصفة تحميها من مبادئها السامية وطموحاتها الناضجة متمنية أن تعيش آمنة من كل أمل يمكن أن يجعها، تفكر من جديد في تحمل أعباء جديدة لم تعد تتحملها ولا طاقة لها بها مطالبة أن تكون ساذجة بوهيمية وإن تترك فكرة الريادة وللتنوير... فهذه الطريق الوعرة... يكره أن يسلكها كل مجدد ومحدث في مجتمعه ويواصل تعبه منفردا، شاكا في جدوى ما يقوم به، ضانا بأن الطريق دون دليل ولا نهاية، ذنبه الوحيد أنه أراد أن يشعل شمعة في ظلمة مجتمع لم يجرب طعم النور. هذا **«الفراغ»** الذي ينتهي إليه بعد فشل ذريع في داية طريقنا تهرب منه البطلة **«بائسة منهكة إلى الطريق... سمنتك تخنق جوعي... ابتعد...»** بعد أن عرفت أنه سيدفن شبابها في الجليد.

بطلة بهذه القوة كنت أرقب أن يكون لها اسم «شمس» أو «قمر» أو «الجلنار» أو أو... كنت أرقب في كل صفحة أن تفاجئني الكاتبة بإسم لبطلتها أجلت الاعلان عنه لسبب ما لكنها قررت أن تكون بطلتها نحن جميعنا... كل ما سلك دربها لابد أن يمر بأوجاعها ويمر بمحطاتها ويتعرف على الشخصيات التي قابلتها... هذا كله ثمن لتلك الطريق... طريق نظن للحظة أنها طويلة مظلمة وشمسها لن تشرق أبدا فنعانق في تلك اللحظة ما يمكن أن يريحنا من عذاب الأحلام وآلام الآمال التي لا تتحقق يكون دواء لكل قلق من أجل غد مشمس ونتعذب فيه دون أن نرى بصيص نور نستسلم للـ**«يأس»** هذا الرجل المخيف الذي يتصيد لحظاتنا وانخفاض نبض وفائنا لأنفسنا بعد أن وعدناها بما تريد.

وكأن هذه الشخوص الجديدة تحتاج لسردية مختلفة، فهذا النص الحواري يكشف لنا الحالة النفسية للبطلة مرورا بمحطاتها المتغيرة بصورة دائرية من الأمل إلى اليأس. تحافظ فيها الكاتبة على زمام أمور شخصياتها لتجعل الكلمة النهائية لطفلها الناعم بما يحمله من تفاؤل وإيجابية. وبهذا التفاؤل تنهي الفصل الأول من قصتها الرمزية على وقع الارتماء في أحضان الفن هذا الحلم الذي كثيرا ما راود بطلتها وهذا الحب الذي لم تفصح عنه لأنه ضمن أحلامها الغريبة عن هذا المجتمع من أجله تستقل بطلتها حصانها ليحملها إلى الرجل الأسمر **«الفن»** حتى تنعم معه بالحب وتحقق معه

الطموح ... «وشعرت أنا في عالم صدره أنني أستطيع أن أجابه الدنيا».

لماذا رجل أسمر يعبر عن الفن؟ وصرت أتساءل عن صفات الرجل الأسمر ... هو عادة رجل حي ومشحون، خفيف الروح، مرح، محبوب ... نعم إن هذه الكاتبة لم تترك مجالا للصدفه في كتاباتها فقد كان كل شيء يسير معها برضاها وبصنع من قلمها، ترسم به بكل تعقل مجتمعا بشخوص نراها ولا نراها ترسمه بما نتنفسه في هذا المجتمع من أحلام وطموحات آلام وسقطات. ترسمه بدقة قد تغيب عن كثيرين يهيؤون كل السبل من أجل عبقرية منتظرة فلا تجيء ... تستقرئ الأحاسيس بدقة وبساطة في جملها حتى كأنه من السهل أن نكتب مثلها، لكن من الصعب أن يكون لك هذا الخيط الرفيع الرابط بين أحداثها وهذه النظرة العميقة للكون وللمجتمع. فقد وصلت بطلة الكاتبة إلى مبتغاها وحققت أول خطاها مع نهاية الفصل الأول فأي عقدة ستنسجها لنا في الفصل الثاني وأي أبطال سوف يتداولون على بطلتها الرئيسية؟

...هذه التي تعرف ماذا تقول منذ حروفها الأولى وتعرف أيضا كيف تقول ما تريد. نقرأ لها للتأكد بأنه ليس لدينا عزوف عن المطالعة نعتقد أحيانا حين نبقى لمدة طويلة نتنقل بين الكتب نقضم من كل واحد جملة ثم نتركه لمصيره مرميا على طاولة أو أريكة ينقذه منها شخص آخر يعيده إلى المكتبة ... تأكدت أنه تنقصنا أقلام تجيد الكتابة وتجيد الانتصار للحلم وللمبادئ السامية تجيد مخاطبتنا ومخاطبة أعماقنا، تجيد مخاطبة شيء فينا حتى نقرأه مجاملة أو على مضض.

فهذا الكتاب يصلح تميمة نستعيذ بها من كل ضياع مبين ومن كل وهم مكين أن يسكننا فيفسد علينا حياتنا دون أن ندري. اختزلت فيه الكاتبة حكمة الأجيال لتقدمها لنا بشكل تجارب تتنقل بينها البطلة وتتعرف من خلالها على شخوص الحياة في انزياح ذهني لا مفر منه للتعبير عن حلقات الحياة بين فصليها الأول والثاني التي تبدؤها مع بطلة ضعيفة حزينة وتنتهي بها متفائلة قوية كما أوجزنا في هذا الجدول:

التجربة	المحرك	النتيجة	الاكتشاف
تجربة المجتمع	تحقيق الذات	الخيبة	اكتشاف الأمل
البحث عن الذات	الأمل	الوحدة	
تجربة المجتمع	الأمل	الخيبة	اكتشاف الموت
البحث عن الذات	الأمل	الفراغ	
البحث عن الذات	الأمل	اليأس	
تجربة الفن	الأمل	السعادة	اكتشاف الشهرة
تجربة الجنس	الأمل	الفراغ	
تجربة الحب	الأمل	السعادة	
تجربة الفن	الأمل	تحقيق الذات	اكتشاف الارادة

فالحياة تختزلها الكاتبة في رحلة لتحقيق الذات نبحث عنها بين أمل ويأس نجرب بينهما ما نسميه الحياة محاولين الحصول عما نريد أو اكتشافه باحثين عن السعادة التي لا يمكن أن تخرج حسب الكاتبة عن الحب أو الفن. والكاتبة ترشح في النهاية الفن بماهو قيمة انسانية عالية تخلد الانسان وتفيد المجموعة على عكس تجربة الحب الذي يمكن أن يكون مجرد أنانية فردية تقضي على عطاء الفرد وتحصره في عالم ضيق منته يستحيل معه الانسان دون إرادة فاعلة. فالسعادة «هي توقف مؤقت لرتابة دائمة» أما الفن فـ«غذاؤه الأكبر في الحرمان» لذلك فإن «المبدعون في هذه الدنيا ... سيظلون عمرهم وحيدين مشردين!» لأن اكتفاء المبدعين النفسي والذاتي يجعلهم دون عطاء فالفن لايكون إلا تصعيدا لمرارة أو نقص في ذواتنا.

ولئن كان قدر الفنان الحرمان فإن له نصيبا من الدنيا لا يتمتع به الآخرون. فالشهرة، هذه المرأة رائعة الجمال في ثيابها الفاخرة ومجوهراتها النادرة «تبدو مرحة مسلية

والحياة معها ميسورة رغدة...» هذه التي «تذهب بعقل الكثيرين من عشاقها» جعلت البطلة تسأل عن هذا العالم المضيء الذي حملتها إليه، عن ديمومته وصدقه. هذه الصبية التي بدأت صفحات القصة ضعيفة خائفة في رحلة بحثها عن الدفء يداها الآن «مغرقتان في الطيب وعيناي تضحك للأضواء التي ينثرها صديقي في البيت...» صارت تطرح أسئلتها المغايرة «لماذا تبدو الطريق الآن قصيرة؟» الآن صارت تدخل بنا عالما بنته بملح دموعها وهزات خيباتها لتتذوق الآن حلاوة النجاح بفضل جواد يرحل بها إلى أفق لا محدود تكون لخطواتها فيه «آثارا ملونة لا يمحوها العابرون» فهذا الأسمر المشوق كلما كنا معه صادقين كلما كانت لنا العظمة والشهرة... هذه التي تحملنا قسرا وتتركنا دون وداع حين ننسى ما جئنا من أجله وبعد أن نخسر كل ما مشيناه. الشهرة التي لا يقهرها إلا الرجل المقرف ذو النياب البارزة (الموت) أو قوة ذاتية خارقة تعرف ماذا تريد من الفن ومن عالمه «نفسك أغنى من عالمها». تعلمت البطلة أخيرا بأن العطاء الدائم لهذا الرجل الأسمر وحده يعطيها الخلود. رغم أن الشهرة حققت لها ما عجزت عن تحقيقه بمفردها كالمصالحة مع المجتمع.

ولم تنس الكاتبة خفايا النفس ودواخلها وهذه الازدواجية أو هذا التعويض الذي نرتاح له لفترة ما ثم نعي ما ينقصنا واقعيا وما لا يمكن أن نستغني عنه. هكذا فكرت البطلة في مصالحة مع الذات كتلك التي كانت مع مجتمعها فهي رغم ما عاشته في تجربة الفن من متعة وسعادة إلا أنها لا تستغني عن تجربة انسانية ذاتية تحتاجها في حياتها. هي تجربة الحب هذا الشعور الفياض الذي يحتمي به كل مبدع ليكتمل ابداعه وانسانيته. فكرت فيه البطلة ليكون تجربة جديدة تجد فيها أشياء باقية وأشياء تبحث عنها لا يعرفها إلا الحب ولا يشبعها إلا الحب ولكن عوض أن تروي عطشها تدخل في صراعات جديدة كالتي بدأت بها خطواتها مع هذه الحياة، فنظرة المجتمع إلى الحب دونية كنظرة الرجل إلى امرأة لا تشبه ما رسمه لها أو ما حدده لها المجتمع مسبقا. وهذه أنانية في الحب لم تعرفها من قبل، تخنقها فتقرر أن تخسر معها حبها وتنتهي إلى الفراغ واليأس بعد أن وعدت نفسها بالسعادة والرضى الأبديين ضانة أنها وجدت ما تبحث عنه... هذه التي عرفت كيف تكون هي خلال كامل خطوات القصة دون أن تترك لأي قدر أن يبدل وجهتها أو لا يحترم رغبتها وحاربت كل ما اعترضها هاربة في كل مرة إلى أمل جديد وتجربة جديدة تملك بها الآتي وتنطلق معه. تتعرض إلى تجارب لم تخترها كتجربة الجنس التي تتعرض لها الكاتبة في الفصل الثاني في جزئه الثاني والتي تعبر عنها بـ«**دفء مادي مؤقت**» وكأني بالكاتبة تفترض لبطلتها المرور بكل التجارب ليتأكد رصيدها التجريبي ونضجها النفسي الذي سيؤهلها الاختيار تجربتها المقبلة ولتحدد أي تجربة أبقى للانسان في رحلة بحثه عن الذات، هذا الانسان الذي جعلته مساويا لقيمة الكبرياء. وحفاظا على هذه القيمة تقرر أن تهزم أنانية الحب وتنتصر لعطاء الفن وقد اقتنعت بأنها الطريق التي يستحق أن يمشيها الانسان وهو المتعة الوحيدة والصدق الوحيد والمبتغى الوحيد والمخلد الوحيد والباعث الوحيد ... وقدرها الذي تختار بكل عزم على تحدي كل صعوباته «**الطريق شاقة لكني سأمشيها... وستلمس أصابعي الشمس...**».

هذه رحلة الكاتبة وبطلتها مع الشمس، رحلة نضج مبكر في الطرح والتعبير، فهذه القصة الرمزية من أهم الأعمال الرمزية القادمة لأن من النصوص ما نقرؤه كل يوم بلغة وفي كل يوم نجده الأقرب إلينا بصدقه وحبه وحكمته فلا نحن نتعب من طيب كلامه ولا نحن نرهق من مشي خطواته.

سندباد خليل حاوي

منجية التومي (*)

إلى أي جنس قصصي ينتمي السندباد؟ إلى الأسطورة أم الحكاية الشعبية أم الخرافة؟

يضعنا هذا السؤال في حرم الحديث عن منتجات الأدب الشعبي. أما الأساطير فتختلف المدارس الفلكلورية في نسبتها إلى الأدب الشعبي بعضهم يدخلها في مجال الأدب الشعبي وينظر إلى سياقها القصصي واعتمادها على الكلمة، بينما يذهب بعض العلماء إلى اعتبارها فنا له منهجه ومجاله ومصطلحاته الخاصة به. وعندما تفقد الأسطورة كيانها الأول- باعتبارها عقيدة أو رمزا يفسر ظواهر الحياة والكون والطبيعة وأولويات النظم الاجتماعية- فإنها تنفرط وتتحوّل إلى شعائر اجتماعية أو عقائد ثانوية وحكايات شعبية وتدخل بعد هذا التحول في مجال الفلكلور ثم مجال الأدب الشعبي» (1).

والأسطورة «هي حكاية، ذات مضمون عميق يكشف عن معان ذات صلة بالكون والوجود وحياة الإنسان» (2).

رغم أن القدامى لم يطلقوا على حكاياتهم المقدسة اسما معينا، ولم يجمعوها في سفر واحد يفرّقها عن بقية الحكايات إلا أنهم كانوا يميّزون بدقة بين القصص الحقيقية التي ترتبط بالمعتقدات الدينية والقصص الزائفة ذات المضمون الأدبي البحت، لذلك كانت الأسطورة في نظرهم مجموعة حقائق يؤمنون بها. وهي كما ذكرنا «حكاية مقدسة لأن أدوارها التي يقوم بها آلهة وأصناف آلهة وأحداثها ليست مصنوعة ولا متخيلة، بل وقائع حصلت في الأزمنة الأولى المقدسة» (3).

ولنا أن نتساءل مع «Pouillon» إلى أي نوع من القصص تنتمي الأسطورة؟

«الأسطورة هي نوع من القصص التي اتخذت آلهة اليونان القديم نموذجا» (4) ليست قصص الآلهة فقط بل قصص الأبطال الخرافيين وقصص الأجداد» (5). وهذه الصفات تقرّب الأسطورة من بقية الأجناس الأدبية المشابهة لها كالحكاية الشعبية والخرافة . . . لذلك حاول الباحثون المختصون في علم الأساطير أن يفصلوا بينها بالبحث عن الفروق التي تميز كل جنس أدبي عن الآخر، ولعل أول جنس أدبي يقترب من معنى الأسطورة هو جنس الخرافة وهي تعني «فساد العقل في الكبر»(6) أما اصطلاحا فهي «الحديث المستملح من الكذب».

والخرافة نوع قصصي تختلط شخوصه بالجن

*) كاتبة، تونس

والعفاريت، ويرسم «ابن النديم» صورة دقيقة لجانب من الحكاية الخرافية متمثلة في وجود عناصر شبه ثابتة في الخرافة وهي الحيوان والجن» (7) وحديث خرافة مثل يضرب «لكل حديث لا حقيقة له»(8).

في حديث نبّوي عن «عائشة» رضي الله عنها قالت: «حدّث رسول الله صلى الله عليه وسّلم نساءه ذات ليلة حديثا فقالت امرأة يا رسول الله كأن الحديث حديث خرافة. فقال أتدرون ما خرافة؟ إن خرافة كان رجلا من عذرة أسرته الجّن في الجاهلية فمكث فيهن دهرا طويلا ثم ردّوه إلى الإنس فكان يحدّث الناس بما رأى من الأعاجيب فقال الناس حديث خرافة» (9). وبصرف النظر عن صحة هذا الحديث المنسوب إلى الرسول فإنّ النص يظهر لنا معنى الخرافة عند العرب.

أما الحكاية الشعبية فإنها كالخرافة لا تحمل طابع القداسة «لأنها تخلو من الآلهة ولا تعالج قضايا إنسانية بل تكتفي بالوقوف عند الحياة اليومية والأمور العادية وإن كان جانب العجيب والغريب والخارق لا يفارقها» فهي تتجه إلى الخيال المسلي الذي يفرّج عن الإنسان، لذلك تزخر بالمغامرات الشائعة والجذابة التي تنتهي نهاية سعيدة.

و من هنا يتضح أن الفروق الفاصلة بين الخرافة والأسطورة والحكاية الشعبية ليست كبيرة، فبين النتاجات الثلاثة تواشج وتقارب حدّ التلازم و«أيا كان الأمر في النظر حول العلاقة بين النتاجات الفكرية الثلاثة، فإن كثيرا من الدراسات الجادة تربط بين هذه الفروع، فكثيرا ما تحكي أسطورة أعمالا تسردها بتفصيلاتها الحكاية الخرافية وإلا فهل ثمة فرق كبير بين رحلة «أوليس» ورحلة«جلجامش» أو «السندباد»، وما الفرق بين «تنين» الأساطير و«تنين القديس أندرياس الخرافي»(10).

تؤكد جل الدراسات أن هذه النتاجات تفيد من بعضها البعض لذلك كان التلاقي والتقارب بين «السندباد العربي» و«أوليس الروماني» و«أوديسيوس اليوناني».

وتذكر «الأوديسة» للشاعر «هوميروس» قصة «أوديسيوس» الذي غرقت به السفينة اثر عاصفة هوجاء في بحر متلاطم «موجة تلبسه وموجة تخلعه، لا يعرف لملكته ساحلا فيرسو عليه ولا شاطئا فيقصد إليه... يخبط في اليمّ على غير هدى ويرسل عينيه في الماء والسماء على غير بصيرة... زرقة متصلة في العلو والسفل وتيه لا نهائي يخبط في أحشائه أسطول السادة المنتصرين والأقدار وحدها تعلم لماذا ظل «أوديسيوس» بجنوده في ذلك العباب وقد عاد كل أقرانه إلى «هيلاس» بعد طول النأي وشحط المزار، إلا هو وإلا هم تمّزقون في دار الغربة كل تمّزق يتجّشمون المصائب والأهوال ويتخبطون بين موج كالجبال ويخلصون من بحر إلى بحر، ومن روع إلى روع. فإذا أرسوا على أرض وظنوا أنهم نجوا أفزعهم فيها غير الذي رجوا...» (11).

و«أوديسيوس» اسمه عند الرومان والعرب «عوليس» و«أوليس» و هو ملك «أثيكا» وهي جزيرة صغيرة في بحر «إيجه» وقد شارك هذا الملك في حرب طروادة ومن أهم خططه لمواجهة طروادة تصميم الحصان الخشبي حيث خدع الطرواديين بهذا الحصان وعجلاته، وبعد تدمير طروادة بدأ هذا البطل العودة إلى بلده أثيكا وطريق عودته هو موضوع ملحمة هوميروس الشهيرة «الأوديسة». وقد نظمها في القرن التاسع قبل الميلاد (12).

واستغرقت رحلته عشر سنوات رغم حماية الآلهة له، وأثناء تلك الرحلة عانى الأهوال والمشاق والمتاعب وما يقربه من السندباد هو الترحال المتواصل والأهوال التي يلاقيها أثناء تلك الرحلة كل منهما أوديسيوس بعد تركه جزيرة «كاليبسو» والسندباد أثناء رحلاته السّبع، كل رحلة يلاقي فيها ما يلاقي من المتاعب والمصاعب يقرّر الانقطاع عن المغامرة والترحال ولكنه ما أن يعود إلى دياره سالما حتى يعاوده الحنين إلى السفر من جديد. يقول في أولى سفراته بعد أن نجا من الموت غرقا: «ولم نزل مسافرين ليلا ونهارا إلى أن وصلنا بالسلامة إلى مدينة البصرة وطلعنا فيها فأقمنا بها زمنا وقد فرحت بسلامتي وعودتي إلى بلادي وبعد ذلك توجهت إلى مدينة بغداد «دار السلام» ومعي من الحمولة والمتاع والأسباب شيء

كثير له قيمة عظيمة ثم جئت إلى حارتي ودخلت بيتي وقد جاء جميع أهلي وأصحابي... ثم إنني عاشرت الأصحاب ورافقت الخلان وصرت أكثر مما كنت عليه في الزمن الأول ونسيت جميع ما كنت قاسيت من التعب والغربة والمشقة وأهوال السفر واشتغلت باللذات والمسرات والمآكل الطيبة والمشارب النفيسة ولم أزل على هذه الحالة إلى أن خطر ببالي يوما من الأيام السفر إلى بلاد الناس واشتاقت نفسي إلى التجارة والتفرج في البلدان والجزائر واكتساب المعاش» (13).

على هذا الأساس يلتقي السندباد مع أوديسيوس ليكوّنا فرعين لأصل واحد، ورغم اختلاف التسميات التي تختلف باختلاف الثقافات وتنوع الحضارات إلا أن المقصود به واحد.

«ونحن لا نجعل التلاقي بين السندباد وبطل الأوديسة من قبيل التأثير والتأثر، بل نؤثر أن يكون كلا العملين متشعّبا عن نمط أولي وإن لم نصل إلى حقيقة هذا النمط حتى الآن» (14).

والأنماط الأولية بعبارة «كارل غوستاف يونغ» (1875 - 1961) هي «النماذج الأصلية» (15) Les archétypes وهذه النماذج تمثل تسميات «الأنساق» أما مصطلح الأنموذج فقد استعاره يونغ من «بوركهارت» وجعل منه مرادفا لـ«الصورة الأساسية» و«الانطباع» و«الصورة البدئية» (16).

و رغم أهمية السندباد فإن مؤلفه الأصلي مجهول إلا أن أغلب الدراسات المختصة في مجال الفلكلور والأدب الشعبي تؤكد أن هذا النوع من القصص هو من صناعة الشعوب ذات الحضارات القديمة. «وهذا شاهد بأن هذه الأعمال الشعبية تضرب في الجذور العميقة من أغوار الشعوب لأنها تلمس منها النمط الأولي الموروث في اللاشعور الجماعي»(17).

وهذا ما يفسر اهتمام الأدباء والشعراء وإقبالهم على الإفادة من هذه القصص ولاسيما «السندباد».

ففي إطار البحث عن أسس جديدة وأنماط أدبية قادرة على التعبير عن مستجدات الحياة، ولغة شعرية قادرة على النفاذ والتأثير في المتلقي، اهتم الشعراء بشخصية السندباد البحري ووظفوه في قصائدهم رمزا حمّال معان ودلالات لا حصر لها.

ويعتبر الشاعر اللبناني «خليل حاوي» (1919 - 1982) من أبرز الشعراء الذين وظفوا هذا الرمز في قصائدهم. وبالعودة إلى حياة «حاوي» التي لم تكن إلا ومضة خاطفة بحساب السنوات ولكنها كانت بحساب المتغيرات التي طرأت على العالم العربي ووطنه لبنان وأصابتهما بالخيبات والصدمات والفجائع عريضة وعميقة.

وعلى مدى هذه السنوات حاز حاوي عبقرية شعرية استطاع بها أن ينفذ إلى الجذور العميقة للقضايا العربية والإنسانية، و«تمثّل ما هو قائم في صلب التراث من أساطير وحكايات شعبية أعاد إبداعها رموزا شعرية جسّدت تجربته الحياتية ورؤياه الفنية وما تشبعت به نفسه من زاد ثقافي... هذه التجربة الشعرية المتجاوزة ما عرفه الشعر العربي الحديث من تجارب عبّر عنها حاوي بالرمز والأسطورة في لغة مجازية يضبطها الإيقاع ويكثفها. ضمّت الذاتي والعام والحسّي والكلي والجوهر والصورة في وحدة شعرية متكاملة تقف شامخة بين ما أبدع الإنسان عبر تاريخ حضارته من ذرى شعرية » (18).

و يعتبر السندباد أهم هذه الرموز التي ميزت ديوان «الناي والريح» (1961) خاصة قصيدة «السندباد في رحلته الثامنة».

لقد عبّر هذا الديوان عن إيمان الشاعر بحتمية التغيير، وإمكانية اندلاع الثورة كانت تبعث في نفسه الأمل لذلك لقّب حاوي بـ «شاعر الانبعاث الأول» ويتكوّن العنوان من كلمتين لهما دلالات ورموز كثيرة، أما «الناي» فهو رمز لكل ما هو حزين وهو الذي يعزف هموم الشاعر الذاتية التي هي بعض من هموم الجماعة، و أما «الريح» فهي ريح الثورة والانبعاث والتجديد. وتتكوّن قصيدة «السندباد في رحلته الثامنة» من عشرة مقاطع استهلها الشاعر بتعريف مطوّل للسند باد «كان في نيته ألا ينزعج

عن مجلسه في بغداد بعد رحلته السابعة، غير أنه سمع ذات يوم عن بحارة غامروا في دنيا لم يعرفها من قبل فكان أن عصف به الحنين إلى الإبحار مرة ثامنة، و مما يحكى عن السندباد في رحلته هذه أنه راح يبحر في دنيا ذاته، فكان يقع هنا وهناك على أكداس من الأمتعة العتيقة والمفاهيم الرثّة، رمى بها جميعا في البحر ولم يأسف على خسارة، تعرى حتى بلغ بالعري إلى جوهر فطرته، ثم عاد يحمل إلينا كنزا لا شبيه له بين الكنوز التي اقتنصها في رحلاته السالفة» (19).

تنطلق القصيدة باستعداد السندباد إلى استئناف رحلة ثامنة، رحلة جديدة يتهيأ لها، غايتها ليست مادية لأنه قد اغتنى من رحلاته السابقة:

"رحلاتي السبع وما كنزته

من نعمة الرحمان والتجارة"(20)

إنه يبحث عن شيء يحسّه ولا يعيبه، يتمناه ولا يدركه:

"ولم أزل أمضي وأمضي خلفه

أحسّه عندي ولا أعيبه" (21).

إن ما يعانيه السندباد ويؤرقه هو أمر يمنع عنه الاستقرار لعلّه أمر مرتبط «بداره» التي يصفها في المقطع الثاني بمحتوياتها (رواقها، رسومها وصورها، جدرانها، أثاثها. . .) أو لعلّه أمر مرتبط بغياب المرأة من حياته، أو ربما الأمر متعلق به هو ذاته؟

أسباب متعددّة تمنع عنه الاطمئنان والاستقرار وتجعله على «قلق كأن الريح تحته» وأسباب أخرى تمنعه من التعبير عما يخالجه لذلك يستعين بالرمز أداة فنية تنقذه من التصريح والمباشرتية وتثري قصائده دلالات ومعانيَ.

وعادة ما يكشف الرمز عن دلالات ثلاث مفصول بعضها عن بعض. أما المعنى الأول فهو «دلالة الرموز الحسية على المعاني المتصورة» كدلالة الثعلب على الخداع والكلب على الوفاء، والأسد على الشجاعة، والحمامة على السلام والصليب على المسيح» (22).

وأما المعنى الثاني فهو «اشتقاقي يعود بنا إلى كلمة رمز في أصل وضعها عند الإغريق والتي تدل على الوصل والاقتران والجمع لأنه قد يصل بين أمرين أو شيئين منفصلين على أن توجد بينهما علامة أو رابطة هي الرمز الذي «Il inclut et il exclut» أي «يصل ويفصل بين الأشياء» (23). وأما المعنى الثالث وله صلة بالرياضيات فهو الرمز الرياضي وهو يختلف عن السابقين اللذين ذكرناهما. وتتعدّد الرموز في هذه القصيدة نذكر منها:

1 – رمزية الجواب:

إنه ذاك الرحّالة الذي يجوب الفيافي والقفار تارة، و البحار والجزر تارة أخرى باحثا عن الممكن والغير ممكن، يرنو إلى الشمس المضيئة منتظرا الذي يأتي ولا يأتي، إنه رحّالة مغامر يطوف الأرجاء البعيدة فإن شئت ألفيته «السندباد» يجوب البحار بسفينته بحثا عن الكنوز المادية والمعنوية، وهو في تطوافه يتعرض لشتى الأهوال التي تقعده بعد كل سفرة لحين من الزمن ثم يعاود الترحال من جديد.

"داري التي أبحرت غربت معي

وكنت خير دار

في دوخة البحار

وغربة الديار

والليل في المدينة

تمتصني صحراؤه الحزينة

وغرفتي ينمو على عتبتها الغبار

فأبتغي الفرار" (24).

و إن شئت ألفيته «أوليس» أو «أوديسيوس» يجرّ أذيال الخيبة والحزن والآلام التي لاقاها في البحر وهو يصارع الأمواج ويجاهد من أجل الوصول إلى بر الأمان.

"و ذات ليل أرغت العتمة

واجترت ضلوع السقف والجدار...
على بحار العتمة السحيقة
حفّ الرياح السود يحفيه
وموج أسود يعكله
يرميه للرياح
أغلقت الغيبوبة البيضاء عيني
تركت الجسد المطحون
والمعجون بالجراح
للموج والرياح" (25)

وان شئت ألفيته خليل حاوي «الشاعر» يكابد ويجاهد بحثا عن الكلمة الشعرية الرائدة والإبداع، ولأجل ذلك يعدّ عدّته ويهيئ مستلزماته باختيار الزمان والمكان المناسبين ويوفر ما يحتاجه من أوراق وأقلام للقيام برحلته في تتبع الأفكار والمعاني والكلمات المناسبة. والشاعر في هذه المكابدة والمجاهدة يلاقي من المصاعب ما يلاقيه السندباد من أخطار وأهوال.

"فورت من عتمتي منارة
أعاين الرؤيا التي تصرعني حينا
كيف لا أقوى على البشارة؟
شهران، طال الصمت
جفّت شفتي،
متى تسعفني العبارة" (26).

و لكن بعد معاناة طويلة يفلح الشاعر في ترويض الكلمات ويحظى بالخلق الشعري:

"عدت إليكم شاعرا في فمه بشارة
بفطرته تحسّ ما في رحم الفصل يقول ما يقول
تراه قبل أن يولد في الفصول " (27).

إذن فرحلة الشاعر «ليست في البحار ولكنها في عالم الفكر والخيال، وهو لا يصارع الأمواج والأنواء ولكن الأفكار الهاربة والألفاظ التي تثبتها، وهو لا يستعين بالمركب والمجداف، وإنما بالأوراق والأقلام ولفائف التبغ وليس ندمانه بغداديين، ولكنهم جمهور قرّاء الشعر المعاصر، وهكذا يلتحم النسيج الشعري بالرمز ومفرداته، فيسير التياران للرمز والتجربة متوازيين تماما بتمام، ويبلغ الشاعر قدرة من التوفيق في المضاهاة بين تجربته المعاصرة ورمزه الذي امتطاه في الأداء» (28).

وخليل حاوي من خلال هذه الرموز الثلاثة (السندباد، الشاعر، أوديسيوس) يحاول أن يعبّر عن قضايا الإنسان العربي الذي يحاول جاهدا البحث عن حلّ لمختلف ما يشغله لذلك اكتسب السندباد أبعادا ودلالات متعدّدة نذكر منها بعدين:

ـ **البعد الأول:** هو بعد الإنسان الثائر، والمصلح، الرافض لكل ما هو متفشي في وطنه، والمتمّرد على كل النظم السائدة البائدة الخاملة؛ الأوضاع الاجتماعية المتردية، الفقر المنتشر في كل مكان، الساسة المناوئين والمتواطئين مع الاستعمار... لذلك تصبح مغامرة السندباد في الواقع المتردي ويصبح صراعه الحقيقي ليس مع الأمواج والرياح والقلاع بل مع الفساد والفجور والطغيان، غايته القصوى الوصول بكل الركاب الذين يرافقونه في سفرته إلى برّ الأمان حيث يسود العدل والمساواة والأمن.

يصبح عشق السندباد للترحال ليس حبا في السفر بل من أجل البحث عن وطن يسع كل الناس، وطن ينسجم مع أفكاره وأمانيه.

ـ **البعد الثاني:** بعد الإنسان المستسلم، والقانع، السلبي وهذه سمة أخرى من سمات السندباد التراثي الذي كلّما حصلت له مصيبة أو وقع في مأزق استسلم لها تاركا نفسه في مهب الأقدار تفعل به ما يشاء بعد أن تطغى عليه روح الانهزام والانكسار والضعف، لذلك تكون نجاته بفعل قدري. «كأن يلوح في الأفق مركب للمسافرين يحملونه معهم، أو يتصادف وجود جماعة من صيادي الألماس ينقذونه من وادي الحيّات وهذا الوجه المهزوم الكسير...»(29)

يقول السندباد في سفرته الأولى بعد غرق السفينة التي كانت تقلّه وأصدقاءه وبعد عثوره على خشبة النجاة «فمسكتها بيدي وركبتها من حلاوة الروح، ورفست الماء برجلي مثل المجاديف والأمواج تلعب بي يمينا وشمالا . . . وأيقنت بالهلاك . . . »(30)

ولكن هذه السمة السلبية ليست أبرز صفات السندباد التراثي، فصفاته الايجابية متعددّة وتطغى على هذه الجزئية الصغيرة فهو مغامر وشجاع وطموح ومثابر . . . ورغم أن سعيه لا يكلّل دائما بالنجاح وتجاربه ليست مربحة دائما إلا أن ذلك لم يقعده عن التجوال والترحال المستمر، إنه بحث عن الحرية والصدق والاستقرار والسلام والأمان والعدل والمساواة. تلك هي القيم التي قضى خليل حاوي حياته - مرتحلا- بحثا عنها.

لقد تواتر على القصيدة صوتان هما صوتا السندباد والشاعر، اللذين يلتقيان تارة وينفصلان أخرى، وهو ما أضفى صبغة درامية على القصيدة، وهذه الخاصية أصبحت صفة متواترة في الشعر العربي الحديث.

2 ـ رمزية المكان «الدار» :

من المتعارف عليه أن "البيت" هو "كوننا الأول" لأنه المكان الوحيد الذي يشهد مختلف مراحل حياتنا ابتداء من الصغر إلى الكبر والشيخوخة، لذلك تظل علاقتنا به علاقة حميمة "الحياة تبدأ بداية جيدة، تبدأ مسيّجة محمية ودافئة في صدر البيت" (31) بما يوفره من قيم الألفة والوئام والسلام والطمأنينة.

و قد اختلفت مشاعر السندباد تجاه داره فتارة تعتريه مشاعر الحب فينعتها بأنها "خير وأفضل دار:

"كنت خير دار
في دوحة البحار
و غربة الديار" (32).

حتى إذا ما ابتعد عنها في ترحاله المتواصل واغترابه عنها، يشتاق ويحنّ إليها لأنها تختزن ذاكرته وذكرياته، وتارة أخرى تعتريه مشاعر الكراهية والنقمة تجاهها لأن داره ما عادت داره بعد أن اعتركت واستفحل فيها الفجور والفساد، وهي التي تجبره على الترحال بل «الفرار».

"داري التي أبحرت غربت معي
و غرفتي ينمو على عتبتها الغبار
فأبتغي الفرار" (33).

بعد أن انقلبت المفاهيم والقيم وتحوّل الكهنة ورجال الدين -رسل الفضيلة- إلى أشرار يبيحون المحظورات ويباركون المحرمات.

"و كان في الدار رواق
رصّعت جدرانه الرسوم
... وعلى جدار آخر إطار
و كاهن في هيكل البعل
يربّي أفعوانا فاجرا ويوم
يفتضّ سّر الخصب في العذارى
يهلّل السكارى..." (34)

لقد تحوّلت مدينة السندباد - تلك المدينة الوادعة الحالمة، مدينة الحرية والسلام والصمود- إلى «سدوم» وهي المدينة التي تذكر كتب الأدب أن الله حباها بجمال وفتنة. ورزق أهلها الخير والأنعام لكنّها آثرت فعل الموبقات وإتيان المحرمات فدمرها الله تدميرا وأهلك أهلها جزاء إثمهم. لقد استفحل الفسق والفجور والضلال في مدينة الشاعر:

"عانيت في مدينة
تحترف التمويه والطهارة
كيف استحالت سمرة الشمس
وزهو العمر والنضارة
لغصة، تشنج، وضيق
عبر، وجوه سلخت من
سورها العتيق." ...(35)

واخترقت وصايا «موسى» العشر وانتشر الزفت والكبريت والملح على الطرقات واعتكرت دار السندباد بعد أن امتلأت بالأوساخ والأدران:

"كأن في داري التفت
واشتبكت أقنية الأوساخ في المدينة
تفور في الليل وفي النهار."(36)

و يعترف السندباد أنه قد عاش في هذه الأجواء الخانقة منذ الصغر وتربى عليها لذلك لا نستغرب اتقانه أساليب المكر والخداع والنفاق:

"وكنت فيه والصحاب العتاق
نرفه اللؤم نحلي طعمه بالنفاق"(37)

إزاء هذا الوضع الذي يزداد سوءا يوما بعد آخر لا يجد « خليل حاوي» مفرا من هذا الجحيم الذي يعيشه سوى الارتماء في أحضان امرأة جميلة تينع فتنة ونضارة وطهارة وتزرع الأرض خصبا ونماء واخضرارا وتنسيه عذابات السنين العجاف وأوحال الفساد المتفشي أينما ولّى وجهه.

3 ـ رمزية المرأة :

تحضر المرأة في شعر حاوي رمزا لكل شيء جميل، لذلك تتعدّد دلالاتها ويتكاثف حضورها على أديم نصوصه الشعرية في أشكال مختلفة .

ـ المرأة الحبيبة: نادرا ما تحدّث الشاعر عن المرأة -الحبيبة- مجردة من أبعادها، بل تحضر في غالب الأحيان رمزا «يحيي في القلب ميّت الأصداء» وتغريه لمعاودة الحياة من جديد وتحبّب إليه داره وأصدقاءه وتعيد إليه البسمة والسعادة «فيزهو الأطفال وتورق الكروم بعد ليالي الصقيع والجفاف».

"في ساحة المدينة
كانت خطاها •
زورقا يجيء بالهزيج
من مرح الأمواج في الخليج
كانت خطاها تكسر الشمس
على البلور، تسقيه الظلال
الخضر والسكينة"(38)

إنها امرأة «غير عادية» امرأة لا يراها أحد سواه، وهي تظهر تارة وتختفي أخرى، تزوغ وتراوغ كالدخان والهواء.

ـ المرأة الوطن: لقد امتزج حب الشاعر للمرأة بحبه للوطن وخاصة لمدينة "بيروت"، مدينة الصمود والحرية لذلك كان وجه المرأة رمزا أبديا للوطن، إليها يشكو الشاعر آلامه وأحزانه ويبوح لها بأسراره.

لقد كان مآل الشاعر الترحال المتواصل، وهاهو يعود إلى المنفى مهزوما مكسور الجناح و"بين عالم يولد وآخر يموت". يتمزق قلبه الذي يرى الحياة في الوطن وقد استحالت إلى جحيم تعوي فيه كلاب الحراسة وتنهش الذئاب الآدمية لحوم بعضها ويتلاعب بمصير العامة حفنة من "الغيلان والسعالي" "لقد أصبح العالم يسبح في ظلام مستديم" فالحضارات قد تقوّضت واستسلمت للموت، والربيع أغرق في الصمت حتى أنه عزف عن المجيء، والأرض بور، والمطر عقيم، والسنين عجاف والشعب قانع لا يعرف سوى طأطأة الرؤوس والتمسّح بأحذية الملوك والسلاطين والشاعر بين الأنقاض يحاول أن يرمّم ما تداعى، ورغم النأي والهجر والترحال والبعد إلا أنه يعود إلى وطنه دائما محمّلا بالشوق والحنين والحب الأبدي.

فكل المدن التي زارها أو عاش فيها لم تنسه "بيروت" حبيبته الأبدية بشوارعها وبيوتها وحجارتها وسكانها. . . بل ظلّت مدينته معه لم تفارقه ولم يفارقها فقد كانت تجوب معه المدن الأخرى متخفية.

ـ المرأة رمز الانبعاث :

تحضر المرأة الآلهة في شعر حاوي لا باسمها بل بصفاتها التي يصفها بها وما تقوم به من أفعال، إنها امرأة تتجاوز المرأة البشرية التي يمكن أن يكون الشاعر قد أحبها إنها:

"أطيب ما تزهو به الفصول

في الكرم والينبوع والحقول" (39)

إنها ليست ربيعا دائما فحسب بل هي كل الفصول في دورتها وتقلباتها، وهي الحياة في جميع مظاهرها؛ في إشراقها وزهوها، وفي اعتكارها وغدرها...

هذه المرأة هي «صنو السندباد» في طهرها وبراءتها:

" ما عكر الشلال في ضحكتها

و الخمر في حلمتها

رعب من الخطيئة" (40)

إليها يتوجّه الشاعر بابتهالاته وطقوسه لعلّها تستجيب لدعواته فتنزاح الأدران التي علقت بمدينته وصحراء الكلس المالح، وتختفي أقنية الأوساخ وتمطر السحب المحتجبة خلف الغمام.

"عشت على انتظار

لعلّه إن مرّ أغويه،

فما مرّ

وما أرسل صوبي رعده، بروقه.

طلبت صحو الصبح والأمطار، ربي

فلماذا اعتكرت داري" (41)

إن الأمطار هي التي ستمحو ما علق بمدينة الشاعر من بوار وجفاف وفساد وشرور... عندها يأتي دور الشاعر الذي يلتقي بحبيبته فيخصبها ويزرع فيها بذرة الحياة فتورق الكروم وتبسم الأزهار وينبعث الربيع وتموج «دار السندباد» بكل ألوان الحياة الزاهية بالخصب الذي سينثر ملامحه الربيع، والحب الذي ستغدقه الحبيبة، عندها يعمّ الخير كل أرجاء لبنان.

إن الشاعر يعاني من واقع حضاري واجتماعي وسياسي متدنّ، واقع انتشر فيه الفساد الأخلاقي والانحطاط فتراجعت المبادئ والقيم، وعمّت الفوضى واللااستقرار محل النظام والاستقرار والطمأنينة في ظل سياسة حاكمة لا مبالية ولاهية، وحضارة بالية لم تعد قادرة على الاستجابة لمتطلبات الحياة والعصر.

لقد أيقن الشاعر بأنّ الخلاص لا يأتي من المرأة أيا كانت حبيبةً أو أمّا أو آلهةً ،و لا يأتي من الترحال المتواصل والاغتراب عن الوطن، وإنما الخلاص يأتي من الذات، أي من نفسه أولا ثم من المجتمع بعد ذلك. وفي هذا تأكيد على دور الإنسان وأهميته فهو «الفاعل في الوجود» وهو صاحب القرار والمسؤول عن تحديد مصيره، القادر على استبدال «داره القديمة» رمز الحضارة القديمة بدار جديدة هي رمز الحضارة الحديثة، حضارة العلم والتقدم، حضارة الخصب والنماء والربيع المتواصل، حضارة الإنسان الفاعل الذي لا يستجدي الآلهة أو القدر أو البشر بل يعوّل على قدراته.

المصادر والمراجع

1) عبد الحميد يونس، معجم الفلكلور، مكتبة لبنان، لبنان 1983
2) فراس سواح، الأسطورة والمعنى، دراسة في الميثولوجيا والديانات المشرقية، دار علاء الدين، ط II، 2001، ص. 14.
3) Mircea Eliade, Aspects du mythe, édition Gallimard 1963, P36.
4) "Myth." dans l'encyclopédia Universalis, Corpus 15, Paris S.A, 1992
5) Gilbert Durand, Permanence et changement de l'histoire, Cahiers de l'Hermétisme, Albin Micheal, S.A 1987. P16

6) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بيروت، 2005، مادة(خرف)
7) عبد الله ابراهيم، السردية العربية، المركز الثقافي العربي، ط.5، 1992، ص 32.
8) عبد الله ابراهيم، نفسه، ص. 75.
9) فراس سواح، مغامرة العقل الأولى، دار الفكر العربي بدمشق ط 6 و7، 1987، ص. 20.
10) أحمد كمال زكي، الأساطير دراسة حضارية مقارنة، دار العودة، بيروت، ط2، 1979، ص 66.
11) هوميروس. الأوديسة، ترجمة دريني خشبة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1987 ص5.
12) مختار علي أبو غالي، سندباد صلاح عبد الصبور، نقد أسطوري، مقال بمجلة عالم الفكر، م24، عدد 4 يونيو 1996، ص 185.
13)آرثر كورتيل، قاموس أساطير العالم، ترجمة سهى ألطريحي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط1، 1993 بيروت، ص 144.
14) ألف ليلة وليلة، المطبعة الحديثة للطباعة والنشر، بيروت، 1999م، 1 ص 95-96.
15) Carl- Gustav yung, les types psychologiques, Georg, Génève, 1950, p 454.
16) Carl Gustav yung, ibid, p 310.
17) مختار علي أبو غالي، سندباد صلاح عبد الصبور، مجلة عالم الفكر، ص 185.
18) ريتا عوض، ديوان خليل حاوي، المقدمة، دار العودة، بيروت، 1993 ص 11-12.
19) خليل حاوي، الديوان، دار العودة بيروت، 1993 ص 253.
20) خليل حاوي، الديوان، ص. 256.
21) خليل حاوي، الديوان، ص. 257.
22) جلال الربعي، في الرمز والأسطورة، لدى بدر شاكر السياب، دار محمد علي، ط1، 2003 ص25.
23) Encyclopedia Universalis, Corpus 21, France, S.A, 1992, p 936.
24) خليل حاوي، الديوان، ص. 255.
25) خليل حاوي، الديوان، ص. 270 و271.
26) خليل حاوي، الديوان، ص288.
27) خليل حاوي، الديوان، ص. 299.
28) مختار علي أبو غالي، سندباد صلاح عبد الصبور، عالم الفكر، ص. 187.
29) د. علي عشري زايد، الرحلة الثامنة للسند باد، دار المعارف مصر، ط1 1984، ص 73.
30) ألف ليلة وليلة، قصة السندباد البحري (السفرة الأولى) ص 90.
31) Gaston Bachelard, La poétique de l'espace, Paris, Presses Universitaires de France, 1961, P38.
32) خليل حاوي، الديوان، ص. 255.
33) خليل حاوي، الديوان، ن ص
34) خليل حاوي، الديوان، ص. 259.
35) خليل حاوي، الديوان، ص. 263 و264.
36) خليل حاوي، الديوان، ص. 270.
37) خليل حاوي، الديوان، ص 266 و267.
38)خليل حاوي، الديوان، ص. 277.
39)خليل حاوي، الديوان، ص. 280.
40)خليل حاوي، الديوان، ص. 260.
41)خليل حاوي، الديوان، ص. 268.

(سوق الورّاقين) (1)
فرادة التّجربة وشعريّة الوصف

صلاح بوزيان (*)

صدرت سيرة روائية للشاعر حسين القهواجي بعنوان (سوق الورّاقين) في طبعة أنيقة، تكشف أناقتها عن اعتناء صاحبها بأعماله كتابة وطباعة، وعن سروره بمدينته القيروان عاصمة للثقافة الإسلامية لسنة 2009، (سوق الورّاقين) عمل عطر مشبّع بكبريت الّروح، وبماء الفناء المطلق في الأبجدية، وبدفء العبارة وسحر الحياة، والمحاولات الدّائمة لتشييد نصّ يشابه النص القصصي بشروطه، و وفق معايير النقد والتنظير، يحاول حسين القهواجي ذلك وسط بخور الأزقة القيروانية والزوايا والمقامات والمقالات وباب الجلادين ومقهى طقطق والحكايات والأسوار والجوامع والقصور والديار، فيأخذ من سخاء اللغة ومن ثراء تاريخ القيروان، ليصوّر مشاهد قيروانية تبدو منفصلة عن بعضها البعض بغياب الرّبط والعقدة والشخصيات الفاعلة والإطارين الزماني والمكاني، ممّا يجعلنا نطرح السّؤال هل «سوق الورّاقين» سيرة روائية وفق المنظور النقدي الإجرائي؟ أم إنّ حسين القهواجي يعتقد أنها كذلك؟، رغم أن صاحبها يحاول الاقتراب بها من فنّ القصّة والرواية، إلا أنها تمكث لوحات قيروانية، ليست قصصا ولا رواية ولا سيرة روائية وفق المنظور النقدي لهذه الأجناس الأدبية، بل هي لوحات فنيّة أداة الربط بينها القيروان فقط، انتقاها صاحبها وحاول جهد خياله أن يربط بينها، وليست إلا القيروان التي تربط بينها، القيروان التي تغنى بها الحصري والحليوي وصدّام ومحمد مزهود والشاذلي عطاء الله وجعفر ماجد ومحمّد الغزي والمنصف الوهايبي وصلاح الدّين بوجاه وجميلة الماجري، وصلاح بوزيان، وراضية الشهيّبي، وحاتم النقاطي والسيد السالك والمنذر الشفرة والصحبي العلاني وحسين القهواجي ونزار قبّاني وأدونيس، إنّه العشق الكبير للمدينة بالرومانسية لصيقة الجمال، وبخصوبة ذاكرة التاريخ، مع احتفال كبير بسلطة شعرية المكان الجميل، إذ **«لا شيء غير الجمال بقادر على أن يجعل العالم بأسره سعيدا»** (2)، والقيروان من أجمل العواصم العربية والإسلامية في العالم، أليست هي

*) كاتب، تونس

رابعة الثلاث؟، و﴿سوق الورّاقين﴾ عمل يجمع بين الإمتاع والمؤانسة، ولكن القهواجي ينجح في الشعري أفضل من النثري، لأنّ النثري يستوجب التعلم وحضور جميع التعلمات لتمييز الأجناس الأدبية، واتقاء التداخل وسوء الفهم والممارسة، إنها المعرفة بالأكاديمي النظري / النقدي / الفني الأكيدة والضرورية، لا بلسان يلهج بها فقط ولكن بقلم يتقنها ووعي حادّ يرافقها، فالقهواجي شاعر وليس قاصا ولا روائيا، والدّليل على ما قلناه الوقوف عند عتبة ﴿سوق الورّاقين سيرة روائية؟؟؟؟﴾، فهو ينسب كتابه إلى جنس أدبيّ له معالمه وأسسه، وأضرب لذلك مثلا أين هو عنصر الشخصيات الفاعلة منذ بداية أبحاث الكتابة إلى نهايتها ؟ وأين هي الأحداث المتحركة صلب زمان أو أزمنة ومكان أو أمكنة ؟ لا أجد أثرا لا لقصّة ولا لقصة قصيرة، فكيف إذن يجوز الحديث عن رواية وعن سيرة روائية وهي الأدق إذ ﴿الرواية عامّة تستلزم قوّتين : **قوّة اللغة وقوّة الشكل، فما التأمت** ظهر الرّوائي المتميز﴾ (3)، ثمّ أين هي الشخصيات في ﴿سوق الورّاقين﴾، والتي تنهض بالأحداث في القصّة أو الرواية أو السيرة الرّوائية ؟ إذ ﴿**لا تتصوّر قصّة بلا أعمال كما لا تتصوّر أعمال بلا شخصيات**﴾ (4)، وأعتقد أنّ القهواجي أراد لوحاته هذه في ﴿**سوق الورّاقين**﴾ أن تثير اللذة في المتلقّي وتؤدّي وظيفة شعرية، إلا أنّ جنس اللوحات الذي كتبه لا يؤديها البتة، فهذه الوظيفة لا تكون إلاّ للنثر الفني. ولكنه ينجح في هذا الشعر الذي وصف به محمود درويش (5).

لم يعرف هتاف الحقد صدره

كان عيدهُ، قصيدهُ

ولأجل نهد يتنهد في البيت

رأيته بالمقلمة / وأنغام ورقة مرقمة

يجذف، ويرج/ مدرسة أ البحر أ الميت...

وأظنّ القهواجي حاول أن يبلغ في سرد أحداث لوحاته الفنية مبلغا رضياً، ذلك أنه صوّر القيروان في لوحات بجاذبية بلاغة الانتماء وروعة الحكايات، ومساءلة اللغة في باطنها، ولا تخلو هذه اللوحات الفنية من صنعة وتزويق ومحاولة الاقتراب من فنّ القصّة وأفانين السّرد، إلا أنّ غياب عنصر الزمان والمكان والأحداث والوصف والحوار داخل محاولاته جعلها تقبع داخل الوصف الفني فقط أو النقل السّردي لبعض الأحداث مع غياب العقدة أو العناصر المذكورة، فالمكان أمكنة مختلفة والشخوص تغيب وتحضر، وهي شخوص ليس بينها رابط البتة، ولكنه سرد يتأرجح بين الخيال والتاريخ والرومانسية ولا يخضع للمقوّمات الفنية للنص القصصي أو الرّوائي، ولكن لا أنكر أنه سرد قد أفلح به صاحبه حينا في استضافة فترات من تاريخ القيروان، ولكنّ العجلة أثناء السّرد وغياب أركان النص القصصي أو الرّوائي حالت دون ظفرنا بسيرة روائية مثلما يوهمنا به العنوان ﴿**سوق الورّاقين سيرة روائية**﴾، ولكن القهواجي يبحر في مملكة الوصف الفني حينا والسّرد التاريخي غالبا، ممّا قد يمنح هذا العمل ﴿**سوق الورّاقين**﴾ سكنا في عقول وأفئدة القرّاء، لأنه يحرّك فيهم أنفة وعزة الانتماء إلى هذه المدينة ﴿**القيروان**﴾ عزّة تهبها المدينة لعمّارها/ أبنائها، ومن خلال صور تاريخية مصقولة بعمق دلالة التعبير والجمل والمفردات، صور لمعمار عربي ﴿المدينة﴾ وأسواقها وأزقتها وجوامعها ﴿**جامع عقبة**﴾ وزواياها ﴿**مقام الصّحابي الجليل أبي زمعة البلوي رضي الله عنه**﴾ و ﴿**مقام الإمام سحنون، وبالهلول ابن راشد، وابن أبي زيد القيرواني صاحب الرّسالة، والولي عرفة الشابي إلخ...**﴾، تتصف المدينة بالجلال عن طريق الأفعال الجليلة التي تسري وتتحرّك فيها عبر التاريخ، منذ فعل الفتح الإسلامي، الذي أضاء التاريخ وأكسب المكان ﴿**مدينة القيروان**﴾ وما جاوره وصولا إلى بلاد الأندلس جلالا، ونكتشف صور وقصص ذلك في ﴿**سوق الورّاقين**﴾، إنها حركة أفعال لأفراد ومجموعات بنت التاريخ، أفعال تعرج في السّمو والرفعة إلى ذروة المجد، ويسوّيها القهواجي هنا ويشكل بها هذا العمل الفني، ألبوم لوحات فنيّة تحفر في الذات وتاريخ الذات، ويمشي بها القهواجي

إلى الحقيقة البارزة والأخرى المحجبة فيجعل القارئ يتحرّق إلى منبته / موطنه، ويخوض في تلاوين الحياة والماضي بصوت رومانسي يلهب المحبّة ويطلق الأشواق من كهفها، إنّها رحلة العود إلى الأنا، إلى التاريخ، إلى المجموعة إلى الانتماء، في صوره المتعددة كي لا تتشظّى الذات وسط غربة الحاضر، فتصبح هذه الرحلة إلى عبق الماضي في متون هذه اللوحات الفنية رحلة الولادة والانبعاث، انبعاث الأمل والعزّة بثقة اليقين في الهويّة ومجد الهوية ونورالدين وضوء التراث وأصالة الحضارة، ممّا يجعل هذا العمل بروعته كأنّه لقطات مصّورة من الحياة القيروانية الأصيلة المحفوظة من الانحراف بسلطة المعتقد والنواميس والعادات والتقاليد، وبسلطة الأحكام السّلطانية وبسلطة الماضي والحاضر، وبدقة الوصف نحن إزاء حكايات عنا لأنها حكايات عن أجدادنا وعن مدينتنا مدينة كلّ التونسيين والعرب والمسلمين «القيروان». وأعتقد أنّ القهواجي ظفر بضمانتين فقط لنثرية عمله وهما ضمانة الوصف المعتمدة على خياله الشعريّ وضمانة القدرة على إعادة صياغة الحكايات، إنه نجح في الخروج بصور للاجتماعي والفني القيرواني الرّائع والمتحوّل، أمطار إيحاءاتها ومعانيها غزيرة من صلب التاريخي الثابت الذي أحسن اختياره للغرض وولّد منه أبعادا دلالية عميقة، تضع القارئ وسط حفاوة الماضي التليد والعذب، بمنأى عن الغموض والإبهام، وبجرأة الإفصاح والبيان، رغم أنّها لوحات فنية متقطعة، جزء منها مقالات، ولا أستغرب ذلك من القهواجي لأنه كتب قصائد الومضة، وكلها تعدّ قطرة من بحار القيروان، وممّا يدلّ على ولع حسين القهواجي بموطنه وبعمله ووعيه به ووضوح مقصده واجتهاده في عمله هذا، أنّه بحث في أصل التسميات وخاض في المهارات والحرف والفنون، كالحفر في تسمية المقروض القيرواني مقروضا، في قصة «تاريخ موجز للحلوى» (6)، حتى لكأنّه الحلواني صانع المقروض، من فرط حذقه وفهمه لهذا العالم الممتع، عالم الحرف والفنون، وهنا أكتشف تأثر القهواجي بالجاحظ في منهجه العملي الوصفي النثري الفني، وليس ذلك بالغريب على حسين القهواجي القيرواني المولد والمنشأ والسّلالة، فهو ابن «المدينة» المبدع و الحافظ لأعرافها وتقاليدها، وبعذوبة طبعه ورقة أحاسيسه وسحر أنسه وهيبة منطقه وأحلامه.. وإخلاصه لكتاباته، وديمومة محاولاته معانقة الحرف واللغة، للخروج من أسر رداءة السّائد وتحدّي قتامته، باللغة يعانق الحياة، ويخاطب الوجود، ويشكل حلما يحلق مع العصافير، شأنه كشأن غيره، فهو الشاعر الباحث عن حقيقة، والملامس للوجود بسؤال العقل المتعطش إلى جواب، وبراءة الرّوح والمخيال المشبع بالوفاء للأصل وللغة، وأجده في سوق الورّاقين الناثر المعبّر بإبريز العبارة الرقراقة، يصقل المفردات ويطيّبها بعطره المتفرد، وصمته الطويل وأناته، وعمق الدّلالة وغناء الرمز، ولعلّ هذا ما أكسبه وجها من وجوه النجاح في تبليغ الفكرة والصّورة : **«قطعة المقروض لكي تقنع وتقوّم الصلب لابدّ لها أن تتركب من ضدّين مختلفين : سميد جاف يعصم به الآكل ولكنه بتمر يسهّل الهضم كما يلين الطبع.. وفي طور ثان القطعة في زيت محمّي ثم تبترد في لعاب النحل.. يروى في نوادر المجالس الأدبية أنّ الشاعر الشاذلي عطاء الله كان إذا دخل على رفيقه الأديب محمّد مزهود قال : أيّ التحفتين أحب إليك، تحفة البربر أم تحفة الأتراك ؟، يقصد المقروض أو الزّلابية، وجعل يأكل من هذا لقمة ومن هذه مضغه»**.

ومبعث السّعادة والسّرور، إبداع شعراء وأدباء وكتّاب تونس المتواصل، إبداع التجديد، إنّهم يبدعون بكتب ودواوين ودراسات ومؤلفات وبحوث، محاسن دقاق مذهلة للعقول والأفئدة بجودة متنها، وتونس كبيرة بأدبائها وأديباتها وشعرائها وشاعراتها، ودليل ذلك الترجمات المتواصلة لأعمال تونسيين إلى لغات مختلفة كاليابانية والصينية والإسبانية...، ومشاركات الكتاب والأدباء والشعراء التونسيين في المجلات العربية والعالمية، والدّراسات النقدية التي تعتني بإبداعاتنا التونسية أيضا، مثل ما كتب حول صلاح الدين بوجاه، وجعفر ماجد ونورالدين صمّود والشابي وخريف.

ولقد صدق أحمد المعتصم حينما أشار إلى هذا الثراء الثقافي فقال : «بلاد المغرب، هذه المتوسطية والإفريقية، العربية الإسلامية، المشبعة بميراث مزدوج شرقي وغربي. . . تمثل مخبرا حقيقيا يتشكل داخله أحد أهمّ أبعاد التثاقف في المستقبل» (7)، كما صدق الشاعر في حديثه عن الزربية (8) في قصّة زربية العلوشة : «. . وأصل تسمية الزربية من بهجة الزرع إذا زرب وهاج في الربيع، بمعنى اخضر عوده واحمّرت أكمامه، وأدركت صفرة الشمس مساحته، وهكذا يكون الطقس على لون أصوافها، لأنّ مناخ المدينة رياح صحراوية في الشتاء، ونار صفراوية في الصيف. . من نوافذ الزقاق يشمّ العابرون باقي أريج القهوة الفائرة على طشيش جمرها، وفوح مجمرة الوشق والدّاد النافث أنواره سحائب رماد يحرق الشياطين المنزوية في أركان السقيفة، ورشة الشغل وموضع المنسج، فيها قط رابض على جلد أضحية العام الماضي، يغط في هريره»، وهنا نتذكر رواية راضية والسّيرك لصلاح الدين بوجاه والتي تدور أحداثها في القيروان.

وتعدّ «سوق الورّاقين» مساهمة بمناسبة الاحتفال بالقيروان عاصمة للثقافة الإسلامية متميزة، بهذا العمل الذي يزاوج فيه بين الحدث التاريخي والسّرد القصصي المشبع بالخيال والحنين إلى الماضي باعتباره الهوية، ولكن في كلّ ذلك نلمس حرارة الشعر، شاعر ينتقل في عمق الحدث التاريخي بمنظور جمالي، فيستعيد القارئ إحساسه بالمكان والزمان وافتتانه بالحياة والمدينة، وتبزغ الذات السّاردة منشرحة ومسرورة بالبوح وجنة التاريخ، قصص وحكايات مستلهمة من تاريخ مدينة القيروان، اعتنى الكاتب فيها أيضا بأبي زمعة البلوي رضي الله عنه الصحابي الجليل الذي حضر بيعة الرضوان مع سيد الوجود طه المصطفى صلى الله عليه وسلم، ذكره القهواجي في كتابه، في قصّة «فرحة الشعب يوم كسوة الصحابي» وافتتح بها السّيرة الرّوانية، وهذا التوظيف إشارة إلى مبعث سمّو المدينة حسيا ومعنويا، سمّو التكوين، تكوين المدينة واختراق الأزمنة وتدرجها في معراج الخلود والمجد، فهي مدينة ساحرة بمن فيها، رمز تاريخها المتألق، واهتم أيضا بالبعد الصوفي لمدينة القيروان، إذ خصّ الولي العالم الفقيه عرفة الشابي بقصّة «أمسية في بيت الولي عرفة»، وأخرى للولي العالم الزاهد سعد جرفال «حمامة أبي البشرى سعد جرفال» (9) التي صوّر فيها أروع مشهد لعلاقة الإنسان/الفنان بالحيوان في الحياة : «صبيحة يوم الجمعة أوقفني شابّ عاطل في الطريق، بيده حمامة يودّ بيعها ولو بثمن زهيد، دفعت له دينارا وأربعمائة مليم، قبلها ومضى.

افترشت لها خيشا وقرّبت منها نثيرة القمح والقدح، لاذت بالركن راعشة وقد ألصقت إلى الحائط منقارها. قلت آخذها إلى حضني لعلها تلقى هوى يصادف نفسها المفطورة على الإيناس ؟ اكتشفت رضوضا في جؤجؤ صدرها المقروح... لا أعرف إن كانت أتلفت إلفها».

نحن نعلم ما يعاني الأديب والكاتب والشاعر منذ الشروع في الكتابة وصولا إلى فرحة الطبع، مرورا بالنقود كلفة الطبع والتنقل في أشواط هذه الرحلة، رحلة زادها النقود وسهر الليالي، إذ لولا الدّعم الدائم الذي تقدّمه وزارة الثقافة والمحافظة على التراث مشكورة، والذي ارتفعت نسبته في ضوء وعي الدولة بأهمية دور الكاتب/المبدع في مسيرة التنمية، لتفاقمت المعاناة وأقول انقلبت معضلة كبرى، ولا أذكر اليأس، إذ من الكتّاب والشعراء من يؤثر إنفاق المال في قضاء حاجات حياته وحياة أطفاله ومن معه، ويرجئ طبع كتبه وليس كتابا فقط إلى وقت لاحق لأنّ الوقت لا يرحم، والكتب تجارتها بائرة وجمع المال لها عسير إن لم أقل صعبا ومستحيلا.

وكتاب القهواجي هذا الذي طبع في 78 صفحة، بمطبعة النصر في القيروان شهر ماي 2009، ملونة بلوحة الغلاف للرسام الأمريكي كولن كامبل كوبر «سوق في القيروان سنة 1929»، لوحات فيها كثير من الطرافة والمغامرات والأخبار والحكايات المشوّقة، ولكن العجيب أنّ هذا العمل يضمّ 11 لوحة، واللوحة التي تحمل «سوق الورّاقين» عنوانها، أتت في خاتمة الكتاب عوض أن تكون في مفتتحه، يقول في لوحة

سوق الوراقين (10) : ﴿ولكن هيهات، لا تذهب الأيام والليالي، حتى تمحي كتابة، وتثبت أخرى، إذ بالأقلام تساس الأقاليم. ناهيك وأنّ الورق، خزانة أموال، ونظام سلطان، يقسمه الخدم رزما وأرطالاً. حقا أصحاب الخطّ هم الأكثرون وإن قلوا، وأوجه الرّبح، أينما حلوا. وهل يلذ الموقف، ما لم نغرس من جديد، دوحة الخطاطين الأوائل بالمدينة... ما أبهى الرقوق المسمّرة في الحيطان، خرائط سحاب عابر، يشقها نهر النيجر.../، وهذا يذكرنا بقول الجاحظ:

﴿... والكتاب قد يفضل صاحبه، ويتقدّم مؤلفه، ويرجح قلمه على لسانه بأمور. منها أنّ الكتاب يقرأ بكلّ مكان، ويظهر ما فيه على كلّ لسان، ويوجد مع كلّ زمان، على تفاوت ما بين الأعصار، وتباعد ما بين الأمصار﴾ (11).

الهوامش والإحالات

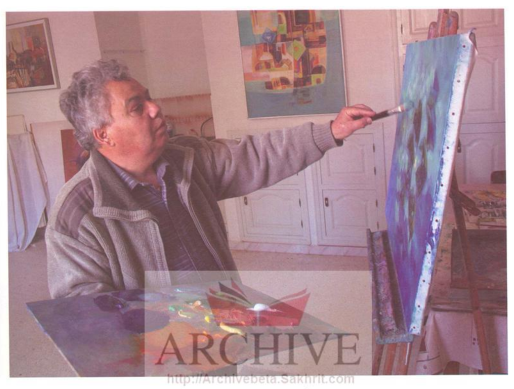
1) سيرة روائية لحسين القهواجي.
2) كلام لفريدريك شيلر، في التربية الجمالية، ترجمة وفاء إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1991، ص 295.
3) المنصف الوهايبي في تقديمه لرواية النخاس لصلاح الدّين بوجاه ص/ 8.
4) لتنظر طرائق تحليل القصّة، للصادق قسّومة (دار الجنوب للنشر، ص/ 96 لسنة 1994.
5) من قصيدة فستان شهيدة على جدارية محمود درويش لحسين القهواجي، مجلة كتابات معاصرة العدد 75/ 2010.
6) انظر سوق الورّاقين ص :13
7) ورد في مقالة لتوماس بلايشار بعنوانك الخطاب الأدبي في المتعلق العقلية المغاربية/ ص 105 أعمال النّدوة 11 للمنظّمة الدولية للأدب المقارن بيترلونغ، بارن 1994.
8) لتنظر السيرة صفحة 24.
9) قصة حمامة أبي البشرى سعد جرفال/ صفحة 29 السيرة الروائية.
10) انظر صفحة 76 من السيرة الروائية.
11) من كلام للجاحظ في كتابه الحيوان صفحة 60، طبعة دار صعب بيروت الطبعة الثالثة 1982.

الفنّان عبد اللطيف الحشيشة : مسيرة تشكيليّة أو زمنيّة الرؤية بين ذاكرة الأرض وأطياف السّماء

الحشيشة

خليل قويعة

جامعي، تونس



الفنّان عبد اللطيف الحشيشة

"مجد الإنسان في تواصله وتحاوره مع ذاته ومع الآخرين ومجد اللوحة أنّها شاهدة حوار لن يُغلق بابُه، بل قدرُه أن يحلّق مع الطّيور في الأزمنة والدّليل لن يكون غير البحر بهدوئه وصمته والسّماء بعلوّها وفخرها..."

شمس الدّين العوني

إنّ تجربة عبد اللطيف الحشيشة (1) الفنيّة نموذج تونسي للفكر التشكيليّ الذي يحتكم إلى مسار تجريدي متمهّل ينطلق من الذّاكرة الحسيّة والمعيشة ليحوّلها إلى لغة تشكيليّة حرّة ومستقلّة، تجرّ وراءها ثقافة الفنّ الحديث. إنّها تنطلق من الزّمن الإدراكي نحو زمنيّة إبداعيّة تنتج منطقها الخاصّ.

وهكذا، فرؤيتنا للوحة الرّاهنة في هذا المسار تحثّنا على مباحثة تكوّنها في الزّمن الإنشائي وصولا إلى نتائجها الإبداعيّة، طورا، ورجوعا إلى أركيولوجيّتها (الثقافيّة والطبيعيّة)، طورا آخر، حيث تتجلّى شيئا فشيئا مرجعيّات الشّكل الفنّي.

فليس الأمر متعلّقا بفنّ مجرّد (Abstrait) يحتكم

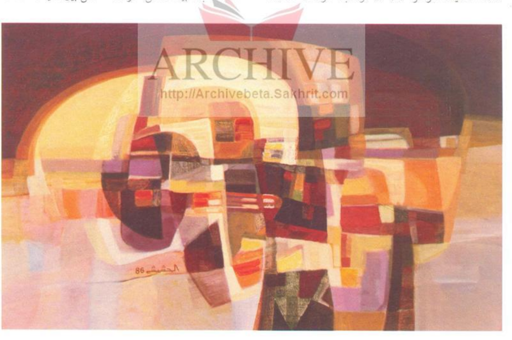
إلى حذلقة ذهنيّة - تركيبيّة - مفاهيميّة، بل بفنّ تجريديّ (Abstraction) يقوم على تفعيل مادّة العالم الحسّي شيئا فشيئا باتّجاه إعادة تمثّله وفق ما تحتمله مغامرة الشّكل الفنّي وتحوّلاته، داخل ديناميّة الفكر والأداء وصيرورة اللحظة المعيشة داخل العالم وداخل اللوحة معا.

وهكذا، فنحن بإزاء حقلين من العلامات، علامة مرجعيّة، هي بمثابة العلامة الأيقونيّة (معماريّة، رمزيّة، طبيعيّة...) وعلامة تشكيليّة تتنامى شيئا فشيئا، لدى الفنّان ذهنيّا وانفعاليّا، عبر المراس الفنّي منذ أكثر من ثلاثين سنة. وبين هذا وذاك تتنزّل اللوحة. فهي كيان ينشط بين الجسد والفكر أو بين حسيّة العالم وصورته المتحوّلة داخل النّظر التشكيلي...

حريّ بنا على إثر المعرض الاستعادي 2010، الذي قدّمه الحشيشة مؤخّرا (2) أن نواكب تحوّلات العلامة التشكيليّة في هذه الباكورة المتنوّعة وقد جمعها الفنّان من محطّات مختلفة من مسيرته الفنيّة... عسى أن نتحسّس تكوينيّة الصّورة الفنيّة، ما بين طور وآخر، وما يمكن أن تفيده على مستوى الاستثمار الجمالي... مستعينين بالمدوّنة الفنيّة للرسّام التي ظهرت في معارضه الفرديّة ومعرض «رؤية.. آفاق» (3) وما حيك حولها من نصوص وشهادات.

I- من الشّكل إلى التشكيل (1981-1991)

يحكم مستويات التنوّع في هذه التجربة توق متجدّد للبحث من أجل التجاوز. توق مبدع جعل رؤية الفنّان إلى العالم تنقلب على نفسها عبر زمنيّة التجربة متعدّدة الأبعاد. إنّها سيرورة الاستمرار عندما تعقبها صيرورة الانقلاب. بيد أنّ كلّ «مرحلة» تحمل بين ثناياها لحظات



تكوين أفقي-دهن زيتي على قماش 1986-12

تعرض فعل الحركة عبر زغللة الأضواء وتلوح في بعدها الاختزالي التجريدي (معرض 1981 - جماعي) وبعد أن كان العالم يتواتر عبر اللوحات المشهديّة (السوق، الزّقاق...) وهي مستلهمة من باطن المدينة العربيّة (معرض حصاد 1987 - شخصي) وبعد أن كان العالم واحدا (وإن كانت تتخلّله إرهاصات التنوّع الدّاخلي) أصبح متعدّدا يفصح عن تجربة أكثر حريّة ويكشف عن رؤية يحكمها التنوّع. ومأتى ظاهرة التنوّع هذه من تمكّن الفنّان من مرجعيّاته وانفتاحه على الممكنات الإدراكيّة المختلفة التي تطالعنا بها لغة الفنّ الحديث.

ويتجلّى هذا التنوّع في التجربة أكثر فأكثر عند النظر في تلك النّقلة المستمرّة التي تحصل بين المراحل جميعها:

ففي وضع أفقي تكون هذه النّقلة من احتفاليّة تجريديّة أوليّة إلى مصافحة «مباشرة» مع الفضاءات العتيقة داخل أو خارج المدينة العربيّة، ثم إلى رؤية تجريديّة محضة



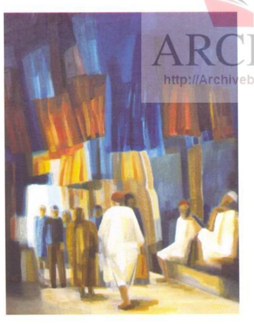
تشكل-دهن زيتي على قماش80×80 صم

من مراحل أخرى، وذلك ما يؤكّد النّسيج التّتابعي الذي تعيش بين تضاعيفه أعمال الحشيشة.

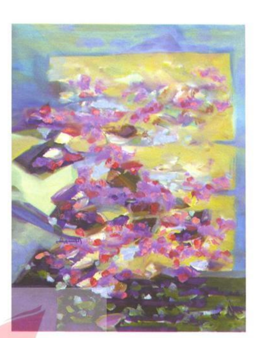
كما أنّ من أهمّ ما تشترك فيه جميع المراحل هو الحسّ التصميمي الذي من مزاياه محاصرة «الفكرة» تشكيليّا وإدراك مستلزماتها وحيثيّاتها التقنية. أمّا مزايا هذا التصميم أثناء أداء اللوحة فتتمثّل في ترويض الأشياء المحتدمة على مستوى خامات الأشكال والعمل على تنسيقها، حتّى يتسنّى استيعابها، ويحصل تمثّل نظامها الذي تتحرّك فيه من قِبَل المتلقّي الذي يسجّل مفعولا آخر للتّصميم.

إنّ هذا الحسّ التصميمي قد جعل من حيويّة تكوين الشكل حيويّة نامية لا تتجلّى في مستوى الأداء، بقدر ما تتكوّن شيئا فشيئا بصفة قبليّة حتّى إذا حان موعد التماس مع اللوحة ازدهرت وبلغت أشدّها.

على أنّ كلّ نقلة من مرحلة إلى أخرى عند الحشيشة هي نقلة في رؤيته للعالم أساسا. فبعد أن كان العالم في اللوحة تناغما وارتباطا بين مؤثّرات تشكيليّة مكثّفة



عبر السوق 1984- زيت على قماش 100×80 صم





لماسات 1. زيتية على القماش 2006

تقوم غالبا على علاقات هندسيّة ومعمارية، ومن ذلك كلّه إلى ما يمكن أن نسمّيه بالتجريديّة المحايثة Abstraction Immanente (كما في لوحات القصور البربريّة) وإن كانت هذه التسمية تنمّ عن تناقض يجمع المعقولية الهندسيّة بالمحايثة الواقعيّة، فإنّها قد تتمتّع بشيء من الشرعيّة في تاريخ الفنّ نظرا إلى أنّ المسألة ليست بين محسوس ولوغوس، أو بين واقع وعقل، بقدر ما هي، في ما يخصّ الفنّ التشكيلي، من طبيعة الفنون البصريّة التي تعتمد المثير الفيزيائي (لون - ضوء...) في خطابها التعبيري قبل أن تعتمد الفكرة الذهنيّة.

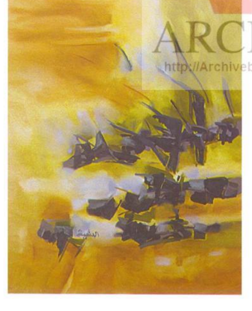
أمّا في وضع عمودي فإنّ هذه النّقلة تكون عبر ثلاث ثنائيّات محوريّة من خلال ثلاثة أعمال نموذجيّة :

1- من مركزيّة الكتلة إلى اللامركزيّة والإقرار بالبعد الثنائي في التكوين (لوحة : احتواء) وهي نقلة متردّدة بين الانفصال في الكتلة والاتصال في الفضاء.

2- من الشكلي - المتشكّل - إلى ما أسماه الفنّان باللاشكلي، أي من البنية المعماريّة المتماسكة إلى حساسيّة التشتّت والتلاشي. وهنا يقع نسف بنائيّة العالم/ المرجع (في اللوحة) دون الإخلال ببنائيّة اللوحة.

فالبعد البنائي للوحة يستمدّ كيانه من البحث الدّؤوب عن بنية جديدة للتكوين والعلاقات التي تحكمه كما في لوحة «القصور» التي تسجّل نقلة من صرامة البناء إلى عفويّته، (أو في لوحة «فضاء» التي تسجل نقلة من تماسك العالم إلى تشتّت مكوّناته...) إنّها نقلة من الشّكل الملموس إلى إعادة تشكيله بصريّا وهندسيّا وهو ما يحيل إلى الثنائيّة الأخيرة.

3- من هندسة الكتلة إلى هندسة التكتّل، أي من النظرة الاتّصاليّة الأحاديّة إلى العالم ككتلة متماسكة، إلى النظرة الانفصاليّة - التعددية - إلى العالم كوعاء لمواد مُشتّتة، هي بمثابة العناصر المكوّنة لكتلة العالم



مسار 1 -زيت على قماش 80×80 صم

وهكذا يكون ثراء التجربة من ثراء المراحل التي تزدحم بها ويكون التنوّع بقدر النّقلة التي يحقّقها الزّمن في الفنّان فيحقّقها الفنّان في رؤيته للعالم (نقلة في الزّمن وفي الفكرة).

إنّه الزمن ينساب على مسافة الأشياء فيتوتّر مكانيًا وضوئيًا في اللوحة كشعاع بريق خاطف... إنّه الفنّان وهو يبحث عبر الزّمن فيتكوّن ثم ينمو فيتطوّر، فيعانق ما طرأ على الأشياء ثم يرتدّ عنها فيصير إلى حالة انقلاب على الأشياء في ماثليتها، وتتلاشى ثقته في الصورة الرمزيّة التي تربطه بالمرجعيّة المألوفة فينقلب على نفسه في رؤيتها للأشياء، فيستشرف حالة انقلاب جديد يستهدف العالم في معماريّته... والفعل مستمر...

وكذا الفعل يستمرّ انقلابيًا عبر ممارسة الفنّان، والمسيرة تتواصل وتصير إلى آفاق رحبة فلا تقف عند صيرورة



أجنحة الشوق2-2003-دهن زيتي على قماش-80×60 صم

الضمنيّة. وهي نقلة من الكتلة المباشرة إلى الكتلة الخفيّة ومن الفاعليّة التكوينيّة إلى الفاعليّة التحليليّة أو التفجيريّة (تفجير الكتلة إلى عناصر مكوّنة وتفجير اللون إلى لُوَيْنات)... إنّها باختصار نقلة من الأحادية إلى التعدّدية (ومن هنا ينبثق التنوّع) ومن الكلّي إلى الجزئيّ... وتمثّلها بامتياز لوحة «صمت».

وسواء كان وضع النّقلة أفقيًا أو عموديًا فإنّ محورها الرّئيس تحول في نوعيّة الرّؤية إلى العالم (من صرامة الهندسة المنظوريّة الغربيّة إلى سيولة البناء في معماريّات القصور البربريّة بالجنوب التونسي).

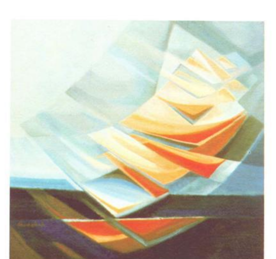
كما أنّ التنوّع يتأتّى إفرازا للبعد التحليلي -التفجيري- أي فعل تفجير الكمون سواء في حساسيّة الرؤية (سيكولوجيًا) أو في الكتلة (معماريًا) أو في اللون (فيزيائيًا).



أشرعة الهوى 2004- دهن زيتي على قماش 100×80 صم

العربيّ الإسلاميّ أو في طابعها البربريّ على نحو ما تتجلّى في الجنوب التونسي. «تستند أعماله الأولى إلى مرجعيّة تراثيّة صريحة تستلهم العمارة التقليديّة لاستقاء مصادر التشكيل في أداء يُراوح بين التصوّر الحكائيّ وإعادة صياغة الواقع، مبشّرة بطرح جدليّة محوريّة: جدليّة التشكيل ومرجعيّة المضامين المشكّلة... فبعد أن غازل العقود والأقبية وتركيباتها الثابتة وبعد أن توصّل إلى استبطان سرّ إنشائها وإعادة تكوينها، طفق يبحث عن الحركة المحضة وإيقاعاتها اللامتناهية...» (5) كما كتب النّاصر البقلوطي.

لكنّ مسار هذه التجربة عندما يتقدّم يكشف إلى أيّ مدى ينزع الحشيشة من جديد إلى تجريديّة الشكل من حيث تغييبُ الرّؤية المشهديّة والتشخيصيّة شيئا فشيئا من أعماله، لتفسح المجال أمام هذا الكيان الجماليّ المستقلّ الذي يتجدّد باستمرار.



أفق-1-زيت على قماش80×80 صم محموعة خاصة 1986

ما... وعيون الفنان ساهرة حتّى مطلع فجر جديد من الاستقرار والسلام والسكون، وهي متوثّبة دوما لاختراق آفاق المجهول... هكذا يكون الفنّ عند عبد اللطيف الحشيشة، عندما يسجّل الفنّان تحوّلا مستمرّا في الأشياء وداخل العالم ومن داخل نفسه أيضا، وصيرورة من الأحوال الخارقة، والفعل مستمر... (4).

II- الثّابت والمتحوّل (1991-1999)
(البنية التشكيليّة من المعمار إلى اللوحة)

لقد قدّم عبد اللطيف الحشيشة جملة من البحوث التشكيليّة التي حاول من خلالها تدريب فرشاته على الحسّ التجريدي المتحرّر. إلى أن قدّم سنة 1987 معرضه الشخصيّ الأوّل «حصاد» وهو باكورة عشر سنوات من البحث والترويّ.

وفي هذا المعرض، بدأت معالم الخصوصيّة ترتسم في اللوحة، حيث سعى إلى إنشاء خطاب تشكيليّ يستلهم مفرداته من المشاهد اليوميّة. وهي مشاهد مستلّة من رَحِم المدينة التونسيّة الأصيلة، سواء كانت في طابعها



إنفصال3-2009- 100×80 صم



إندماج- زيت على قماش 80 × 80 صم مجموعة خاصة 1997

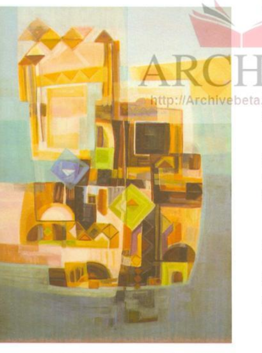
لذلك احتاج الفنّان إلى عشر سنوات أخرى من المراس الفنّي، حتّى يلامس هذا الكيان الجمالي المنشود. وها هو يخوض غمار مرحلة التسعينات، ويبشّر بانتصاره في معركة تحرير أشكاله من مرجعيّاتها اليوميّة والمعماريّة المباشرة باتّجاه ما هو شكليّ خالص. . .

فما هي المقوّمات البنائيّة التي تحكم مسار الفنّان في هذه المرحلة؟ إلى أيّ مدى تتخلّص لوحة الحشيشة من البنى المعماريّة للمدينة لتتّخذ لنفسها بنية تشكيليّة مستقلّة؟

كثيرا ما نلاحظ في أعمال الفنّان ذلك الحضور المتواتر للثالوث اللوني المميّز وهو البنّي والبرتقالي والأزرق. ونفترض أنّها (من خلال هذا السّياق تحديدا) ألوان الأرض والتراب والحجارة والسّماء والبحر. . . فهل خاض الفنّان معركة موازية من أجل تحرير اللون من القاموس البيئي والطبيعي؟

إنّ أبعاد الخصوبة في هذه التجربة المتنامية تصل إلى الحدّ الذي يتنازل فيه الفنّان عن عقلانيّة الخطّ والبناء المعماري لصالح حركيّة اللمسة وانطباعيّة اللون في غنائيّته وفيضه الوجداني.

وسواء تعلّق الأمر باللوحة المائيّة أو باللوحة الزيتيّة، فإنّ الجهد الإبداعي لتحويل المعطى المعماري الجاهز إلى عنصر تشكيلي حيّ، يظلّ واضحا على مستوى بنية الشكل. أمّا اللون فقد حافظ على مرجعيّته داخل البيئة المعماريّة والطبيعيّة، وينسحب ذلك حتّى على الأشكال المغرقة في التجريد. هل تقع لوحة الحشيشة في مرحلة وسطى بين المُدرَك المباشر والذّاكرة البصريّة من جهة، وبين المُدرك التشكيليّ المحض، على نحو ما كتب علي اللواتي؟ : «ينطلق عبد اللطيف الحشيشة من الواقع باحثا عن الشكل المحض فيختزل المرئيّات في بنى عتيدة ومتماسكة وينتهي إلى تأسيس وجود وسط بين



الهوية- 120×80 صم -إقتنتها الدولة 1986



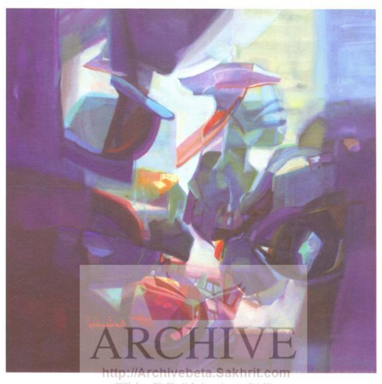
بوح. دهن زيتي على قماش 80×80 صم- إقتنتها الدولة 2000

مشهد العالم وعالم الشكل. إلاّ أنّ اللوحة تبقى، في جوهرها، تمثّلا حالما لصورة ذلك المشهد مع تحويرات جزئيّة في معالمه وهامش محدود من الحريّة لا يسمح بأيّة مجازفة تتجاوز مرجعيّة الواقع... ولعلّ الفنان يواجه، شأنه شأن الكثيرين، معضلة التأرجح بين التشكيل كواقع منغلق ومستقلّ يحمل وعود اكتمال غامضة، وبين صورة تعكس ضباب الحنين إلى إبقاء صلة مطمئنّة بالمحيط الطّبيعي والأشياء» (6).

هل يعود الأمر إلى اختلاف في تعاطي الفنّان مع كلّ من مادّة الشّكل ومادّة اللّون؟

أجل، يبدو جليّا أنّ الفنّان قد غيّر بنية الشّكل وأنتج بنية جماليّة مستقلّة داخل اللوحة تعتمد على الايقاع والشفافيّة، فيما حافظ على البنية الطبيعيّة للون. فكثير من أعمال الحشيشة تحيلنا إلى انصهار الحجارة البنيّة شيئا فشيئا في زرقة السّماء والبحر...

على أنّ مسار جولتنا بين معارض هذا الفنّان، عندما يتقدّم يكشف عن محطّات أخرى. وشيئا فشيئا يتراءى لنا مدى تماسك الرؤية الجماليّة. إذ أنّ هذه الرّؤية في تناسق مكوّناتها، لا نتدبّرها من داخل اللوحة الواحدة بل من داخل «مشروع» جماليّ متنام ومتكامل المراحل. فأعماله التي أنجزها في مطلع التسعينات تؤكّد أنّ المادّة الطّينيّة والترابيّة المستعملة لم تعد مجرّد موضوع مرجعيّ يوجد خارج العمل الفنّي، بل أصبحت هي نفسها عنصرا من عناصره الخام مثل الدّهن الزيتي في تنويعاته اللونيّة الأخرى. وفي هذه المرحلة بالذات اعتمد الفنّان على توزيع جديد لفضاء اللوحة بعيدا عن التمركز البنائي،

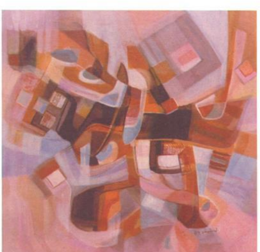


تفاعل 2 - دهن زيتي على قماش 80×80 صم / 2000

إذ نلاحظ تقسيم التكوين التشكيلي إلى شطرين ممتدّين على نحوٍ أفقي.

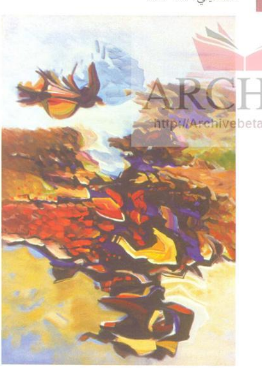
إنّ معماريّة المدينة والقصور الصحراويّة قد وقعت صياغتها من جديد لخلق معمارية تشكيليّة للوحة. وفي مثل هذه الأعمال ذهب الفنّان أكثر في الرّبط بين اللحظة التحليليّة وبين اللحظة التركيبيّة. في اللحظة التحليليّة يقع تفكيك الكتلة إلى أشكال واللون إلى لُوينات، فيما يعمل في اللحظة التركيبيّة على تقديم صياغة أخرى لهذه العناصر المُتحصّل عليها. لكنّ كلّ هذا الانزياح الإبداعي على مستوى التركيب لا يمنع من ربط بنية اللوحة ببنية الأرض والتراب على مستوى المادّة المستعملة ومن ثمّة على مستوى اللون... بهذا الشكل نفسّر كيف أنّ البنيّ والبرتقالي والأصفر الترابي ليست ألوانا اعتباطيّة في تجربة الفنّان، بل هي مرتكزات لخطاب لونيّ خاصّ. وعادة ما يُصهَر الأزرق مع هذه الحساسيّات اللونيّة ولكن داخل نسيج إيقاعي متماسك... كما نلاحظ في آخر ما وصلته هذه التجربة من محطّات، كيف يقتحم اللون البنفسجي فضاء اللوحة لإثراء هذا النسيج، وخصوصا في أعماله التي استلهمها من حركة الطّيور.

فمن خلال البنفسجي عمل الفنّان على تكثيف الحركة داخل ملامح تشكيليّة مرحة. وقد استفاد الحشيشة من ذبذبة الحركة التي يوفّرها سرب الطّيور وهو يتسرّب إلى فضاء اللوحة أفقيّا وذلك لتطعيم أعماله بعنصر الحركيّة والارتجاليّة في تصريف اللمسات.



تناسق-1984- دهن زيتي على قماش-80×80 صم-مجموعة خاصة

لكن لوحة «خارج السّرب» (1993)، تؤكّد على نحو جديد، معنى أنّ شيئا من «ذاكرة المدينة» وإحساسيّة البيئة قد بقي عالقا في سرب الطّيور المسافرة وهي تحلّق باتّجاه آفاق تشكيليّة جديدة؟ فقد كانت الحساسيّات اللونيّة المعتمدة تجسّد حنين الرّؤية إلى منطلقاتها المعماريّة، إذا سلّمنا على بساط القراءة بأنّ البنّي والبرتقالي والأصفر الأمغري ليس سوى ألوان التّراب والحجارة والجدران القديمة وأسوار المدينة وقصور مدنين... هل هي طيور من تراب وحجر؟ (7) أليسَ معنى ذلك أنّ مطقة الحشيشة اللونيّة السّابقة، بما تحتمله من ذاكرة مشحونة، بقيت داخل السّرب في لوحته هذه، الموسومة بـ«خارج السّرب»؟ ألا يؤكّد ذلك أنّ الفنّان يتدارك بمادّة اللون ما كان قد تجاوزه من خلال مادّة الشّكل؟ هل أنّ ثِقَل الشّحنة العاطفيّة للون قد تحوّلت إلى شحنة رمزيّة كثيفة، ظلّت تنيخ بكلاكلها على لحظة الإبداع مهما تبلغ درجة انقلاب اللوحة على ماضيها المرجعيّ وانقلاب مسيرة الفنّان على نفسها؟ أم أنّ «المسألة، كما سيكتب محمّد بن حمودة في مرحلة موالية، تتعلّق بمغادرة ما هو حسيّ لصالح الشّكل، من أجل إنتاج انطباع مهيكل للمساحة المحسوسة. فيما تبدو البنية - الطّائرة وكأنّها تمهّد لطور أخير داخل تحوّلها المتمهلّ» (8). وفي شهادة له يكتب الحشيشة نفسه، في مرحلة موالية، ما مفاده أنّه أحيانا لا يبدو «سيّدا مقرّرا» في مرسمه : «أختار ألواني، أوجّهها بحسب أبعادها التعبيريّة ودلالاتها الرّمزيّة وأقرأ لتأثيراتها الحسيّة ألف حساب... أرتّب أمر الخطوط ترتيبا، وأهيّئ مظهر الشّكل بهدوء وتريّث. لكنّ الولوج إلى الخفايا السريّة للحظة الإنجاز تجبرني شيئا فشيئا على التّسليم بما لم أكن أتوقّعه وعلى التّراجع عن بعض قناعاتي بصفة متدرّجة... فبعض اللمسات اللونيّة تفرض عليّ نفسَها وتتسلّل إلى نسيج القُماشة على الرّغم منّي، لتصبح بمثابة عناصر أساسيّة للفضاء التشكيلي...» (9).



خارج السرب-1993-زيت على قماش 80×60 صم -مجموعة خاصة

الطّائر في اللوحة، ليس عنصرا طبيعيّا فلا تشخيصيّة في ظهوره، إنّنا لا نشاهد غير حركة جناحيه إمّا في وضع الإفراد أو الجماعة والقصد من ذلك، التّأكيد على أنّ الحركة لا تقع في مكان محدود، إنّها تتوجّه إلى أفق لا مرئيّ يشكّله الفنان من خلال المساحات اللونيّة الصفراء الملتهبة التي تمثّل بامتياز خلفيّة العمل الفنّي. فحركة الطّائر تسعى بالمشاهد وبعناصر اللوحة معًا إلى «الوهج» ومنه إلى مكان الاحتراق وبؤرة التلقّي ليتّسع مدى الايحاء. بذلك يخرج عبد اللطيف الحشيشة من لغة العلامة إلى لغة الإشارة...» (13).

III – غنائيّة الحركة وموسيقى الكيان الحرّ (1999–2010)

(من الطّبيعة إلى اللوحة)

نحن بإزاء مدوّنة تصويريّة مشحونة بالذاكرة والانفعال تلقي بضفافها على الحياة المعيشة والتمثّلات

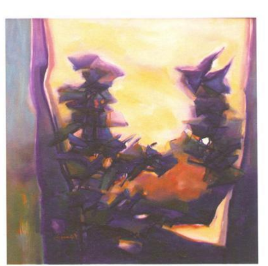


خارج السرب–1993– زيت على قماش 8×60 صم–مجموعة خاصة

ومهما يكن من أمر، فإن الفنّان، في مرحلة الطّيور هذه، قد تمكّن من تحرير لمساته من صلابة البناء الهندسي والمعماري شيئا فشيئا والتخلّص إلى نوع من الممارسة التلقائيّة والمتوازنة في ذات الوقت وهو القائل في شهادة لاحقة أخرى: «أيّة حقيقة للإبداع؟ يشُدّني الطّائر بانطلاقه ويثيرني بتحليقه، وكأنني به يتجاوز المحدود فيبدو لي عنصرا حاضرا غائبا... وبتغيّره تتفاعل مفرداتي التشكيليّة (نقاط، خطوط، لمسات، أشكال...) وبتحليقه مفردا أو أسرابا تتطوّر تكويناتي بين كتلة وكُتل، تباين وتناغم، فارغ وملآن، عمق وسطح (10)» (11). وبقدر ما تكون عليه سرعة الأداء من حدّة وانفعاليّة، تتمكّن اللوحة من تحقيق استقلاليّتها الجماليّة. وهكذا يتسنّى للوحة أن تكون «موضوع ذاتها» بلغة المنظّر والنّاقد الفرنسي بلاز ديستال. ومثل هذه الخصوصيّة هي ما سيبشّر بما سيكون عليه مستقبل التجربة (12). أو كما قال نزار شقرون: «إنّ

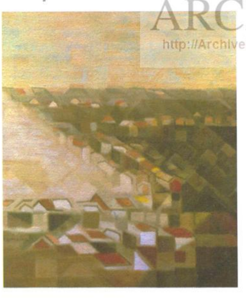


خارج السرب2–دهن زيتي على قماش 1992–80×60 صم


عبور1-2006-دهن زيتي على قماش-80×80 صم

كان الأمر يحثّنا على تدبّر أمر تكوينيّتها الإنشائيّة ومساءلة العمل الفنّي داخل مسيرة الفنّان، على الأقلّ منذ سنوات التسعينات، للنظر في العناصر التشخيصيّة الأولى وهي تنحسر شيئا فشيئا وتغيب عن هذه المسيرة الفنيّة، عندما تتحوّل القماشة إلى مطفّة لونيّة ثريّة ينسّق الفنّان حساسيّاتها، السّاخنة والباردة بذكاء تشكيلي رصين. لقد بدا الحشيشة مهوسا بالبحث عن فضاء لونيّ تغمره الحركة من كلّ جانب، تراقصه ذبذبات الضوء باستمرار. وعلى هذا النّحو، يصهر الفعل الفنّي الأشكال داخل «جوهر مصوّر Essence imageante» خلاّق للصّور بفضل عين خبيرة بممكنات العناصر التشكيليّة (الخطوط، اللمسات، البقع، اللّوينات...) وأداء يجمع بين الرصانة (الأكاديميّة) ونبض الانفعال.

ولا ريب، إنّ الشحنات الانفعاليّة، مهما تبلغ درجات التعبيريّة التي تحيل إليها، لا تسوق الفنان إلى ترك العنان لتصويريّة سطحيّة هائمة في متاهات


قرية هادئة 2 - 1986 دهن زيتي على قماش -80×80 صم

المختزلة. وبفضل الكثافة التعبيريّة للخطوط التي أصبحت لمسات، بحبكتها ومرونتها، يباحث الفنّان التفاصيل الأكثر عمقا في الأشياء ويلج في عوالمها المحتملة. ومن ثمّة، يتفاعل الفنّان مع التوتّرات الديناميّة المولّدة لحياة الأشكال والتي تحكم هذا العالم المتحرّك داخل اللوحة.

إنّ السلوكات الغرافيكيّة الأولى في لوحة الحشيشة تبدو في شكل تخطيطات ولمسات متراكبة، وحركات إيقاعيّة خالصة... وهي نتاج عمليّة بحث قلق في المكوّنات المحتملة للفضاء التصويري. وفي مرحلة أخرى، تبدأ التركيبة الفنيّة في الظهور، وتعلن عن شرعيّة وجودها البنائي من خلال خطوطها الكبرى. وبفضل التكوّن المتدرّج للصّورة الحركيّة والطّرائق التي بواسطتها يتبلور العمل الفنّي ويتّخذ شكله المرئيّ داخل لعبة الإدراك، يتمكّن الفنّان من فرض نظامه الابداعي داخل شوَش العالم.

وإزاء تصويريّة حركيّة، تظهر معالمها على هذا النّحو، قد تبدو تلقائيّة مرتجلة ولكنّها عاقلة وحذرة،

حركيّة، وبواسطة ثقل هذه الأشكال المكتشفة وقد أصبحت تكوينا (composition).

هكذا يتحرّك الفعل الفنّي بين اللون في أوج حويّته وتعبيريّته من جهة، وبين نزوع ذهني مهيكل ذي بال، من جهة أخرى... وليس الأمر موضع تجاذب محموم بين هذا وذاك، بل هو وليد تصويريّة مفعمة بالحيويّة تباحث توازناتها، ومشروعيّة وجودها من خلال تناسق ذكيّ لمقوّمات فكر بصريّ مخصوص. ومثل هذا الفكر سيعمل على تطوير مجال المفردات المعتمدة والعلامات التشكيليّة.

فسنوات الثمانين، كان ثمّة حضور مؤثّر للمفردات التزويقيّة في هذه التجربة، وذلك فضلا عن العلامات المستفادة من المدينة العربيّة بتونس والعمارة البربريّة والتلقائيّة بالجنوب التونسي... وكان من نتائج هذا الحضور نشوء أسلوب بنائيّ خفيّ يحكم هيكلة الفضاء التشكيلي للوحة. بينما ظلّت أشكال الطّيور والعلامات المحلّقة، تلك التي ظهرت منذ سنة 1997، تمنح هذه


لمسات2-زيت على قماش-92×78 صم

الانفلات اللحظوي... ذلك لأنّ فنّ «الوسم» لدى الحشيشة يبقى نشاطا ذهنيا، حتّى وإن تجلّى في عمق انزياحاته التخييليّة الطّليقة التي تنهل مفرداتها الأوّليّة من القاع العميق للشخصيّة الحالمة، الأكثر استيهاما وفنتزةً ! بل هو نشاط ذهنيّ حتّى وإن سبق وصرّح الفنّان نفسه بأنّ بعض اللمسات في عزّ لحظة الابداع تسوقه ولا يسوقها !

فالحشيشة يشتغل وفق المبادئ التي سار عليها حداثيو القرن العشرين تلك التي تجتمع في مقولة توجيه الانفعال من خلال الخبرة بالقواعد الفنيّة. ولكن، لنا أن نعيش لحظة الفنّ بوصفها فعلا نشيطا على القماشة وليس بوصفها حالة، مسارا مبدعا بصدد التكوّن لمسة، لمسة، وليس بوصفها صورة «مكتملة». ذلك لأنّ هذا الانفعال وهذه الديناميّة داخل هذه التصويرية الذهنيّة والحسيّة، هما ما يؤدّيان إلى تصريف متبادل بينهما، بواسطة تلك التوتّرات الغرافيكيّة التي تتحوّل إلى كتابة


همس2-2006-دهن زيتي على قماش-90×70 صم




قصور صحراوية-دهن زيتي على قماش- إقتنتها الدولة . . 1990

التجربة منعرجا حاسما من خلال كتابة تشكيليّة ذبذبيّة مجنّحة، دعّمت فيها أبعاد الحركيّة.

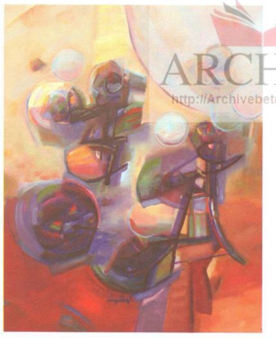
فهل يتعلّق الأمر بعروج ملغّز نحو عوالم الغنائيّة، حيث تُختزل الخطوط البنائيّة للمسات الحركيّة في شاعريّة المفردات اللونيّة وثرائها التعبيري المتماوج والمتقلّب ؟ بل وبعدُ فقد صرّح نزار شقرون بتحوّل هذه العلامات إلى إشارات.

أجل، إنّ الأعمال الأخيرة التي عرضها الحشيشة تؤكّد هذا العروج الذي يجرّ وراءه مقصديّة عارفة وسعيا واضحا من أجل أن يكون فعل الرّسم «انزلاقا» في «مجهول» طالما غازله الفنّان وراود كمونه وباحث أسراره وإشاراته ! . . .

ويظهر جليا إلى أيّ مدى تجاوز الرسّام بفضل طيوره ومؤثّراته المجنّحة وخفافيشه العشواء (التي يحاصرها بوهج الضوء فيطوّعها لارادته)، معماريّة الفضاء التذكاري، الدّيار والمدن والأبنية القديمة، حتّى يلامس في اللوحة بنية فضاء تشكيلي مخصوص يقوم على توازن التكوين وتعالق المكوّنات بعضها مع بعض. وهو تعالق إيقاعيّ مثلما بين المفردات والأمزجة الصّائتة المختلفة داخل جملة موسيقيّة متعدّدة المستويات النّغميّة (polyphonique).

على أنّه، ومهما يكن من أمر يظلّ الفكر البنائيّ عماد هذه التجربة بل وأساس طريقة النظر (manière de voir) لدى الفنّان.

وبفضل هذا المنعرج - العروج يطرح الحشيشة قيما جديدة في مقاربة الفضاء التصويري بالاعتماد على مقوّماته المرئيّة دون إحالاته التشبيهيّة أو السّرديّة المباشرة، بل بالاعتماد على ما يحيله من اتّساق وتوازن داخل الفكر المبدع وهو يغتبط في تجلّياته المحلّقة وصفائه الرّوحي. وإلى هذا الحدّ، تحيلنا خصوبة التجربة إلى آفاقها الغنائيّة وتفصح عن مستويات الشعريّة فيها من خلال القراءة. وقد كتب الشاعر شمس الدين العوني أمام لوحات الحشيشة : «تكاد تنبثق الموسيقى من



مدار2-2007-دهن زيتي على قماش 100×100 صم

اللوحة... هناك عزف خفيف يتخفّى في هذه اللوحة
لكنّنا ننتبه تجاهه معلنين الحلم طريقا أخرى للحياة...

أيّتها الآه المفتوحة على قلق
كم يلزمك من الأشكال والألوان
كي يعبر طائر هذا الأزرق العالي

البحر هو البحر
لكن الكلمات صارت ألوانا
زرقاء تبحر في السماء الصافية
لتطل من هوة...
المشهد باذخ ومؤلم...» (14).

الهوامش والإحالات

1) عبد اللطيف الحشيشة، فنّان تشكيلي، عرف بالرّسم الزيتي على وجه الخصوص. اشتغل بتدريس مادّة التربية التشكيليّة ثم شغل خطّة متفقّد أوّل ثمّ متفقّد عامّ بالبلاد التونسيّة. وهو التونسي الوحيد الذي حصل على هذه الرّتبة الوظيفيّة-البيداغوجيّة.
كان قد حصل سنة 1975 على الإجازة في فنّ الرّسم من المعهد العالي للفنون الجميلة بتونس، وشرع منذ ذلك التاريخ في عرض أعماله في المعارض الجماعيّة بتونس وبالخارج. أمّا أوّل معارضه الفرديّة فكان سنة 1987.

2) معرض «حوار مع الذات»، أفريل 2010 برواق المعهد العالي للفنون والحرف بصفاقس، تنظيم جمعيّة جسر الفنون، تحت إشراف السيد المندوب الجهوي للثقافة والمحافظة على التراث.

3) وسنة 1999 كوّن الحشيشة صحبة التشكيليّين علي الفندري وخليل قويعة مجموعة معرض «رؤية.. آفاق» التي استمرّت معارضها الدّوريّة المنظّمة عشر سنوات، بكلّ من تونس وصفاقس، لتكون بمثابة إضافة نوعيّة للمشهد التشكيليّ التونسي لها خصوصيّتها من حيث المواقف الثقافيّة والخطاب الجمالي. وقد راهنت هذه المجموعة، بصفة خاصّة، على قيمة الاستقلاليّة التشكيليّة لفنّ اللوحة، بعيدا عن المواضيع الحكائيّة والمشهديّة والتطبيقات الزخرفيّة المباشرة. وعملت على تجذير البحث الإبداعي من داخل حساسيّات الذات المبدعة ورؤيتها المتفرّدة نحو معانقة الشرط الإنساني ومناشدة أرقى أشكال الوجود واستحضارها القيم الإنسانيّة الكونيّة. كما راهنت على إعادة تمثّل قيم الحياة والحريّة والسّلم والبيئة، داخل القاع التأويليّ للغة الشكل الفنّي. ولقد تفاعلت «رؤية.. آفاق» مع تجارب التحديث في السّاحة التونسيّة، فعملت على تشريك بعض المبدعين التونسيّين في تظاهراتها الفنيّة (المعارض والندوات النّقديّة) من مختلف الأجيال، من بينهم الفنّانين الحبيب شبيل وعبد الرزاق الساحلي ونجيب بالخوجة والحبيب بيدة ومراد الحرباوي وناجي الثابتي وسمير التريكي وحاتم الغربي...

4) من تقديم معرض «من الشّكل إلى التّشكيل» 1991، خليل قويعة.

5) من تقديم مشاركة الفنّان في «رؤية.. آفاق» 1999.

6) تقديم كتاب «رؤية.. آفاق» بقلم علي اللواتي، المعرض الأول 1999.

7) «... إِنِّيَ أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَائِرًا بِإِذْنِ الله...» سورة آل عمران، الآية 49

8) من تقديم مشاركة عبد اللطيف الحشيشة في «رؤية .. آفاق» 2002، محمد بن حمودة (مترجم من الفرنسيّة).

9) شهادة في شكل نصّ إنشائيّ منشورة في كتاب «رؤية .. آفاق» 2000.

10) شهادة من تقديم مشاركة الفنان في «رؤية .. آفاق» 2006.

11) «أَوَ لَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَّاتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلاَّ الرَّحْمَانُ» سورة الملك، الآية 19.

12) من تقديم مشاركات عبد اللطيف الحشيشة سنة 1997، خليل قويعة.

13) تقديم مشاركة عبد اللطيف الحشيشة في «رؤية.. آفاق»، 2006، نزار شقرون.

14) من نص بعنوان «حوار» نشر في كتاب «رؤية.. آفاق» 2008 لتقديم مشاركة عبد اللطيف الحشيشة.

رسالة شوق من القلب
إلى أمّي الحبيبة

عواطف عبداللطيف (*)

من فوق جبال الوجع وخلف تلال الغربة وبحور الألم سأصنع من سيقان الأشجار أقلاما ومن مياه الأنهار الزرقاء محابر أكتب بها شوقي إليكِ؛؛ حملتني بين ضلوعك ووضعتني مع آهاتك وزفراتك تنفست من عبير قبلاتك ارتويت من حليبك ودعتني بقلب يقطر أسى وأنتِ تبتسمين حتى لا أتألم وضممتني بقبلاتك وبسماتك بكيت معي عندما صفعني القدر ونال مني وفرحت معي عندما نجحت وتخرجت وتزوجت وأصبحت أما وجدة، ما أكبر قلبك يا حبيبتي تعذريننا وتسامحيننا وتعفين عنا قبل أن نعتذر، كم تحمل هذا القلب من عذابات ووجع لنكبر عانيت وتعبت وسهرت حتى رقّ عظمكِ واحدودب ظهركِ لتجعلينا نرتاح.

كيف أردّ الجميل لكِ وأنا بعيدة، كيف أستطيع أن أعينك على كبرك وتعبك وكل خلية في جسمي تتذكر أفضالك، كيف لي وليس بيدي حيلة بعد أن اغتالوا الفرحة من حياتي ودمروني وهجروني واحتلوا وطني وأصبحت بعيدة عنك أزرع في أرض غير أرضي وأنام على تراب ليس ترابي والفرحة فارقت حياتي.

ماذا أعمل للدهر الذي أبعدني وأخواتي وأخي عنكِ وفرقنا شذر مذر في كل بقاع الدنيا ،ليتني أغمض عيني وأكون إلى جانبك ليزيل عبق عبيرك غبار وحدتي ووجهك عتمة روحي وأشم رائحة الليمون والبرتقال بيد أبي كل مساء.

ياااااه يا أمي كم أنا مشتاقة لتلك الأيام الجميلة أيام الدراسة والضجيج واللعب والنوم في أحضانكِ أيام (اللمة) أيام الضحك والفرح أيام راحة البال والمحبة والأمان أيام العيد ومولد النبي وشاي العباس أتذكرين يا أمي عيدية العيد مع أحفادك إنها لا زالت بين الأوراق في حافظة النقود.

تقولين لي أنا بخير ما دمتِ أنت بخير وأنت تتألمين ولكنك تخافين علي أن أتألم وتحاولين زرع الأمل في قلبي وروحي وأنتِ لا تعرفين كم من الدموع ذرفت وأنا أسمعه يرتجف وأعرف أنك مريضة وأنا عاجزة.

*) كاتبة، تونس

ليتني أستطيع أن أنفذ داخلك لأعرف ماذا تريدين وما الذي يريحك وما الذي يسعدك وأزرع ابتسامة حقيقية على وجهك، قتلني الزمان وطوتني المسافات ونال مني الوجع وتناثرت أوراقي على أرض الغربة وضاع مني بيتي ووطني وعمري ورزقي ولكني رغم الصفعات أبقى أستمد قوتي من قوتك وصبري من صبرك وأنا أتذكر تعبك وأنت ساكتة لا تشتكين ترتاحين عندما تجدينا مرتاحين.

عبق عبيرك يزيل وحدتي وسعادتي هي في رضاك عني. مهما كبرت وامتد بي العمر إلا أنني أبقى أحتاجك أحتاج لدعواتك لتنتشلني من ألمي ولأحضانك لتدفئني من زمهرير أيامي ويبقى شوقي إليكِ هو الدم الذي يسير في شراييني لينبض قلبي.

هل سينصفنا الزمان ويرق قلب الأيام وتعطف علينا قسوة الحياة لنعود ونجتمع من جديد كما كنا، نشتم رائحة تفاح الموصل وبرتقال ديالى ونتذوق طعم تمر البصرة.

أعرف أنهم اليوم بجانبك ولكن ستبقى عينك شاخصة على الباب تنتظرين دخول البقية الذين ابتلعتهم الغربة تتمنين وتتمنين في زمان استعصت فيه الأمنيات وسحق فيه كل شيء جميل.

وأعرف أن من هم بعيدون عنك سيقرؤون رسالتي الآن بعيون مملوءة بالدموع وألف حرف وكلمة تتوه في الأعماق وغصة تتمدد داخل الروح.

لن أتوانى يا أمي عن عمل أي شيء في سبيل إسعادك لأوفيك حقك وتعيشي أيامك براحة لأرد لكِ شيئا لا يساوي نقطة في بحرعطائك ومساحات محبتكِ وبحور حنانك وزهو خضرتك ولن أقصر والله سأكون معك بنفسي وروحي عندما تحتاجيني اطلبي حتى روحي سأصنع لك من أصابعي شموعا ومن يدي مشاعل أنير بها دربك فأنت تستحقين أغلى شيء يا من منحتني الحياة

يا بحري وشمسي وضوء نهاري وشعاع قمري
وشمعتي في ظلمتي
يا نبع الحنان والعواطف
يا حبيبة مهجتي وجنتي وواحتي
أهديكِ عمري وقلبي
قبلاتي لكِ
أطال الله عمرك
يامنزل الغيث أنزل السكينة على قلوبنا واجمعنا بالخير
كل عام وأنت بخير وعافية
وكل أم بخير

ربِّ اغفر لي ولوالديّ وارحمهما كما ربّياني صغيراً

إبني يكره المدرسة ويحبّ الميكانيكا

عمر السعيدي (*)

يكون هذا اليومُ اليومَ الأخيرَ من أيّام شهر جويلية التي خصّصتُها لابني ليسبح في البحر وقد صار الشاطئ، صيف هذا العام الحارق ملاذا وحيدا للأجسادالنّازة عرقا برغم أنّ شواطئ مدينتنا الكبيرة شبه مغلقة... توحي بالضّيق : أنصاف دوائر وأقواس تمتلئ بالمصطافين فتختنق ومع ذلك فعليك أن ترتادها حتى لا تحترق.

وعدت ابني أن أذهب به إلى البحر ولا بدّ أن أكون صادقا. هو لم يفلح في دراسته فأخذته إلى ميكانيكيّ الحيّ وقلت: علّمه، هذا الولد لا تعنيه الدّراسة... «قال لي : لا عليك يا أستاذ سيصير بعد سنوات «معلّم» مثلي ويفتح لنفسه ورشة ويتزوّج من الجامعة. قلت الزّواج بفتاة من الجامعة حلم بعيد بالنّسبة له، لن أتصوره يتحقق أبدا، فكيف سيرغبن فيه وكلّ ما قد يحصّله عمل بمفتاح!. سألني كيف ترى مكانتي؟ قلت جيّدة. ومستواي؟ قلت المكانة لا تتحقق بدون تعليم. قهقه عاليا ثم قال : أوشكت أن تجعل منّي أستاذا والله أنا بدوري ما تجاوزت الصّف الخامس ابتدائي، رفضت أن أتعلّم فأخذني والدي إلى عمّ حمّادي الميكانيكي رحمهما الله معا، وقال له علّمه وإن لم يتعلّم أصلبه على باب ورشتك لأنّه بعد هذا لن يفلح في شيء أبدا وعمل عمّ حمادي بالوصيّة ولم تمرّ غير ثلاث سنوات حتى صار الحرفاء يتدافعون على باب المحلّ.

سعدت حين رأيته يقبل على الميكانيكا بكلّ همّته وقلت: عليّ أن أرفّه عنه، أذهب إلى البحر، فأخفف عنه تعب الأيّام صباحات الشّتاء والعودة متأخّرا كلّ مساء.

ابني هذا الذي أحدّثكم عنه صار محلّ اهتمام الجميع في البيت. أمّه، تتحفّز كقطّةلتخدش بمخالبها كلّ من يقترب منه، أمّا أخته فياويل من يبدي تجاهله ملاحظة تنتقد سلوكا أتاه أو تحاكم رأيا.

ينجذب ابننا، برغم السّنين التي عاشها إلى عالم الصّغار ويختلط بهم حتى تظنّه واحدا منهم لولا حجمه الذي يميّزه. والواقع أن سلوكه ومجال اهتمامه يجعلانه واحدا منهم.

تشدّ ابني إلى التلفاز برامج الأمّ والطّفل : الوحم والولادة والنّفاس والأناقة وغير ذلك. تعجبه بطون

*) كاتب، تونس

النّساء الحوامل والطبيب يمسّد عليها وأجهزة الكشف ترصد حركات الجنين وينجذب لصياح الرّضع وهم ينزلون من بطون أمهاتهم ويتابع باهتمام عمليّات الولادة القيصريّة وكأنّه طالب طبّ عما قريب سيمتحن.

إن أنسى فلن أنسى ذلك اليوم الذي سألني فيه قائلا: كيف يمكنني أن أعود إلى بطن أمّي يا أبي؟ قلت لن تستطيع إلى ذلك سبيلا يا بنيّ. أنظر إلى بطنها هل يتّسع ...؟ كيف ستجعله يحتويك؟ وزدت مبتسما: لو نزل الصّغير يا بنيّ وأردنا أن نعيده إلى حيث كان فلن نستطيع وتلك عظمة الله. تتغيّر سحنته إلى الحزن ثمّ يصمت. أما بعد هذا الحلم يا بنيّ. ولأنه طفل فقد صار قطعة منها. حين يعود من ورشة الميكانيكا يسأل: أين أمّي: وحين تريد الخروج يقول: أين ستذهبين؟ وحين نريد أن نضحك ونكون رائقين نخفيها قبل عودته بدقائق وما إن يلج عتبة البيت حتى يصيح أمّي أمّي. نردّ أمّك جاء من أخذها فينفجر باكيا وغاضبا يتوعّد «سترى ماذا سأفعل حين تعود» ويقسم أنه لن يأكل تلك الليلة ولن ينام. لذا حين يكون لزاما عليها أن تغادر إلى بعيد وخصوصا لزيارة والدتها العجوز في القرية تقول أوصيك بالتهامي خيرا يا أبا القاسم. لولا والدتي المريضة لما غادرت، والله قلبي عليك انفطر يا ولدي. أكون مضطرّا عندها أن أغيّر بعض عادتي في الأكل والنّوم بحسب ما يرغب ابننا التّهامي، أرعاه وأنام إلى جانبه ونخرج معا في نزهة رائقة إلى المدينة.

لم يكن ابني برغم السّنين التي بلغها فاره الجسم قويّا كأغلب شبّان حيّنا الذين هم في مثل سنّه. أغلب طعامه من الحليب والخبز الحافي. لا يأكل من اللّحوم إلاّ الأسماك ولا يتناول من البروتينات الأخرى عموما إلا البيض ومن الخضر سوى شرائح البطاطا المقليّة ومن الغلال يحبّ العنب وبه شراهة كبيرة إلى الجبن بكلّ أنواعه، أما مآكلنا الدّسمة فلا يقربها. ولذلك ظلّت بنيته ضعيفة.

يشعرني البعض ممّن يعرفني أنني مقصّر في تعليمه وعدم الارتقاء بمستواه، فأقول والله عجزت أمام حالته الخاصّة. ولو جلبت له أشهر المدرسين في العالم لما وصلوا معه أبعد مما وصلت، فقصّته مع التّعليم جدّ مضحكة مبكية.

في سنته الأولى بالمدرسة ورغم ما كنا نقوم به من احتياطات حتى لا يصل متأخرا إلى فصله، نعدّل السّاعة على السّابعة وحين تبدأ في الرّنين نقف عند رأسه ونناديه: آ التهامي آ التهامي، حان وقت الذهاب إلى المدرسة، استعدّ فيزداد شخيره ويتكوّر على نفسه ويقلّ تنفّسه ولمّا يكاد ينفد صبرنا ترجّه أمّه رجا عنيفا فيصيح باكيا محتجّا «اتركوني لا أريد الذهاب. كرهت المدرسة. قل للمدير «اشطبني لا أحب المدرسة»... عند ذلك نأخذ في ملاطفته مبينين أهمّية التعليم وموقف أبناء الجيران من سلوكه حين يعلمون بأمره. فيقول: قليلا، قليلا وسأنهض ويظلّ هذا القليل من الوقت يزداد كميّا حتى يصير كثيرا ولا يتوقف حتى يدخل التلاميذ إلى فصولهم، عندها يقوم ويتجرّع كأس الحليب سخنا ويهرول باكيا إلى باب المدرسة القريب منا.

تدرّج ابننا في التعليم حتى أدرك الصفّ الثالث وصار يفكّ الخط فحمدنا الله كثيرا، إذ كنت أنا ووالدته نقوم بدور المعلّم بعد الدّوام حتى يأخذه النّعاس وتغيم أمام عينيه الحروف والأرقام. وبرغم ذلك لم ينبه ولم يفصح بل ظلّ يتهجّى على الدّوام ويقطّع الكلمات، ويندر أن ينطق كلمة سليمة واحدة وعليك أن تأمره بقراءة اللفظة المقطّعة والجملة المفكّكة مرّات ومرّات حتى تتحسن قراءته وتوشك أن تقبض منها على معنى. وحين نشتدّ عليه ويشعر أنّنا عسّرنا وضيّقنا وأثقلنا تتغيّر سحنته وترفّ شفتاه وتنتفخ أوداجه وتتغيّر نبرات صوته وتنفر عروقه ويتهيأ للغضب والصّراخ يردّد الكلمات ضعيفة فمتوسّطة، مرتفعة فصاخبة ثمّ منفجرة. ويأخذ الكتاب ويلقي به مفتوحا على الحائط قائلا مانحبش نقرأ قلتلكم ما نحبش نقرأ.

لا أدري حقيقة كيف شاع مثل هذا السلوك بين الجيران؟ هذا السلوك الذي لم يكن أحد غيري أنا وأمّه يعرفه. أيكون الأمر تعدّى إلى تلك المرأة التي ارتبطت معنا ببعض الصداقة؟ شهدت لحظة ميلاده وباركت وشاهدته بعينيها يحبو ويقف ثم يخطو ويجري.

قلن لها ابنك مسكون، ابحثي له عمّن يزيل السّحر ويطرد الجنّ. وأخذت بقولهنّ بعد اعتراضي الشديد على تصرّفها ورغم ذلك لم يتغيّر وظلّ كما هو، يتهجّى الحروف ويغصّ بالكلمات ويحمرّ وجهه ويصرخ. فاضطررنا إلى أخذه إلى الطبيب وعرضه عليه. بعد الفحص قال الطبيب: ابنكم ذو لسان كبير يملأ الفم فيغصّ بالكلمات ويصير النّطق صعبا. زد على ذلك طول شفته السفلى وانحدارها إلى أسفل وهذا ما يجعل جهاز التصويت عنده مخروم، فاسد، لكننا لم نأخذ بكلامه وظللنا نجدّ في تعليمه.

لابننا ذاكرة قويّة، نشيطة في غير التعلّم. الأحداث التي عاشها القريبة منه أو البعيدة يتذكّرها لحظة بلحظة، والأماكن التي زارها والأشخاص الذين التقاهم وإن طال عليه الزمن ظلّ يذكرهم كما لو أنّها البارحة. أما إذا طلبت منه أن يستظهر شيئا عن درس الأمس وكان المساء لا يذكر شيئا. وكأن ذاكرته ممسوحة أصلا والأصوات الخافتة والهامسة المنتشرة في الفضاء ذبذبات يلتقطها عن بعد ويميّزها ثمّ يبيّنها لنا حتى قلنا متندّرين إنّه يسمع همس الجنّ ويرى حركاتهم الخفيّة. والصّور أيضا يشاهدها من بعيد ويميّزها لكن رسم الكلمات لا يلتقط منهاإلا المقاطع لذلك بدأنا نقرّ بحالته ونسعى أن نساعده على أن لا يتعلّم إلا ما تؤهّله له أجهزة وعيه وسمعه وبصره وحركته.

يكره ابننا المدرسة ويحبّ الميكانيكا، متى بدأ ذلك؟. لا أعلم بالضّبط ولكنني أستطيع أن أخمّن أنّ كراهيته للمدرسة كانت سلوكا يوميّا عايشناه على مدى الأعوام والشّهور والأيام والسّاعات التي قضّاها بالمدرسة. أرجّح أنّ حبّه للميكانيكا بدأ في سنّ الثانية من عمره، حين كنا نأخذه معنا إلى المغازة العامّة أو إلى أسواق المدينة العتيقة لنشتري له كسوة العيد. إنّه ما انجذب قطّ إلى كسوة مهما كانت أنيقة ولا إلى أي شيء آخر مهما امتلك من الألوان والأشكال والجاذبية. ولكن ما إن يلج الفضاء حتى يركض إلى جناح اللّعب الميكانيكيّة: السيّارات والحافلات والدراجات الناريّة والشّاحنات والرافعات والدبابات والطائرات وحاملات الطائرات والغوّاصات وكلّ ما يسير على عجلتين أو أربع أو يطيربجناحين... يحبّ أن يمتلك كلّ ما يشاهده من هذه الوسائل التي تمتّ بصلة إلى عالم النقل والحرب، ولأنّه لا يقدر على فكّ رموز الحساب فلا تمييز لديه بين الغالي والرخيص وهذا ما يسبب لنا حرجا أمام الناس في مثل هذه الفضاءات العّامة وكم ظلّ مثل هذا السّلوك يرافقه إلى حدّ الساعة!. لعلّه على حقّ فالعالم حرب وصناعة والحرب دفاع وهجوم ونصر وهزيمة والصّناعة تجارة ومال وغنى وفقر وشعوب مرهقة وأخرى فقيرة مسحوقة.

ابني لا يحب المدرسة ويحبّ الميكانيكا ويهتمّ بالسّياسة اهتمامها بالميكانيكا والحرب، أفليست الحرب وسائلها الميكانيكا طائرات ودبّابات وصواريخ وحافرات جند وراجمات؟.

لم يكن ابننا يتجاوز الثالثة من عمره إلا قليلا حين اندلعت الحرب الأهلية في يوغسلافيا السّابقة بين اقليمي سربيا والبوسنة والهرسك. وكنت مدمنا على تسقط أخبارها ومشاهدة مآسيها على الإنسان والطّبيعة معا، في تلك الرّبوع الخضراء الجميلة تفتّق وعيه السّياسي على ذلك الواقع مبكّرا. يجلس إلى جانبي مشاهدا الدّمار والخوف ثم يستغرق في تفكير عميق وشيء من الحزن يَنطبع على وجهه. يعضّ أصابعه ويتهيأ للبكاء. وهو يرى الشاحنات والدّبابات والمدافع وفلول الجيوش من المقاتلين تجتاز الجبال والوديان والهضاب والناس يتقدّمون جماعات، في فزع وقد حملوا ما خفّ من الطعام والأغطية والثياب والأطفال على الظّهور. وكانت لفظة البوسنة تتردد كثيرا على ألسنة الصّحفيين والمراسلين في ميدان الحرب وعلى شاشات التلفاز. لا أدري كيف التقط لسانه هذه العبارة وصار يستعملها في غير محلّها كلّما رأى شاحنة ضخمة أو جنديا أو طائرة. الكلّ بوسنة ولا يستطيع أن ينساها أو يتخلّى عنها إلا عندما بدأت الحرب أخيرا تضع أوزارها تحت قوة عالميّة رادعة لشوفينا العنصريّة. وحمدنا الله حين انتهت وهنئ المسلمون في ديارهم لكنّ ابننا صار كالجندي الذي تعوّد أن لا يعيش إلا في الميدان، بل وحزن كثيرا وكأنه فقد

امتيازا كان يتقاضاه أثناء الحرب. صار يقضي السّاعات الطوال أمام التلفاز منتقلا بين القنوات باحثا عن صور الحرب وكم يسعد حين يجد فيلما عن الحرب العالميّة الأولى أو الثانية أو عن حروب جانبيّة أخرى، هنا وهناك في القارات الخمس إلى أن عثر ذات يوم صدفة على قناة عربيّة تكاد لا تنقطع عن بثّ مشاهد لتدريبات جيشها ودركها وأعوان حمايتها. جنود بمظلاتهم يقفزون من الفضاء من الطائرات أو يتسلقون جدرانا عالية أو يمشون على حبال بين مرتفعات اصطناعيّة وقوى أمنيّة أخرى تضيّق الخناق على المجرمين العابثين ووحدات في زيّ عسكري تشارك في احتفالات البلد بأعياده الوطنيّة وصار لا يكاد يتخلّى عن مشاهدتها أبدا بل يقارن بينها وبين مالنا من قوات فيقول: هل لنا يا أبي مثل مالهم من القوات؟ فأسأله: ماذا نفعل بتلك القوات الكبيرة يا بنيّ؟ نحن دعاة سلام في العالم ولا تربطنا بالآخرين عداوة أو أحقاد. فيسكت على مضض.

وصلنا الشاطئ وقد اشتدت حرارة الشّمس والناس يتدفقون تدفقا. وما إن لامست أقدامنا الرمال حتى خلع ابني ملابسه وارتدى تبان العوم وقفز إلى الماء وغطس عميقا، ثم سبح بعيدا حتى تملّكني الخوف، فالشّاطئ تنتشر به الحفر والبالوعات العميقة. أوشكت أن أناديه عاليا أين أنت يا التهامي؟ لكنّه مرق فجأة بين مجموعة من الصبايا السائحات اللاّئي امتعضن منه في بادئ الأمر ثم ما لبثن أن استأنسن إليه وربّما أشدن بمهارته في العوم.

بدا التهامي سعيدا برفقتهن ثمّ تطور الموقف إلى ضحكات عالية. نظر إليّ وقال هؤلاء جماعة البونجورنو يا أبي فعرفت أنهن إيطاليات، لقد سهّلت عليه التواصل، القنوات الايطالية التي كان يشاهدها السّاعات الطّوال في الأسبوع. جمل كثيرة صار يفهمها وعبارات عديدة يردّدها كلّ يوم ولا حاجة له بها ولكن الظّاهر أنّه وجد المناسبة التي يصرّف فيها اللّغة ويوظّفها وحين جاء المساء ركبنا قطار الضّاحية الشماليّة عائدين إلى المنزل. كان سعيدا ومنشرحا يدندن بلحن جميل ثم فجأة صمت وتوجّه إليّ بالسؤال قائلا: هل تعرف يا أبي أنّ النساء في إيطاليا يشتغلن بالميكانيكا ولهنّ ورشات أيضا؟. قلت نعم. قال ولم لا تعمل النّساء عندنا بالميكانيكا؟ قلت ربّما هنّ لا يرغبن في هذا النّوع من الأعمال لتأثيره على أنوثتهنّ. وفجأة، بدا لي أن أسأله من أين لك بواقع النساء هذا؟ أجاب سريعا «مونيكا، حدّثتني عن ذلك وقالت «إنني صاحبة ورشه لإصلاح السيارات». عندها سكتّ. مرّت لحظات رأيتني فيها ذلك المعلّم المجدّ الذي سأل تلاميذ فصله عقب شرح نصّ. «طفل يكره المدرسة ويحبّ الميكانيكا» : لِم لمْ يحبّ التهّامي المدرسة والميكانيكا معا، يا أولاد ؟.

لاشكّ أنكم متشوّقون لمعرفة بقيّة قصّة التهامي، فبعد ذلك اليوم انتسب بمحض ارادته إلى معهد عال يقدّم دروسا مسائيّة في اللغة الإيطاليّة لفائدة طلبة يرغبون في تحسين مستواهم الدّراسي في هذه اللغة وشباب يستعد إلى الهجرة إلى هناك علّه يحظى بفرصة عمل. هل يصير التهامي واحدا منهم وقد واظب على دروس اللغة حتى برع فيها؟ وما عاد يتهجّى أو يتلجلج بل صار يمطرنا كلّ يوم بمجمل الأحداث التي تقع هناك، في إيطاليا، بلغة القوم أيضا، وكثيرا ما كان يحدّثنا عن البحر والباخرة ومونيكا وصديقات مونيكا.

قلق الحريّــة

عبد الكريم حميدة (*)

كان يكره اللّيل كرها شديدا، وكان يمقت صياح الدّيكة ولا سيما إذا جاءه ممتزجا بشخير أبيه الذي يفيق له الموتى في قبورهم. في تلك الليلة جافاه النّوم واستعصى على أجفانه. نهض وطفق يذرع الغرفة الصّغيرة جيئة وذهابا، ثم ما لبث أن عاد وقد أنهكه الأرق. تمدّد على ظهره، أطبق أجفانه وقرأ قليلا من القرآن. لم يستقرّ على وضع. توتّرت أعصابه وهدّت مفاصله وشعر بألم في رأسه وعظامه. سواد اللّيل الحالك فاقم الأزمة. أخرج يده من تحت الغطاء وأشعل المصباح الصّغير الرّابض فوق طاولة صغيرة حذو سريره. خرج من غرفته ودلف إلى المطبخ. شرب كوبا من الحليب الدّافئ. اصطنع الهدوء. فتح باب البيت ليملأ رئتيه بالهواء النّقي فجاءه باردا رطبا. لم يلبث طويلا إذ تناهى إلى مسمعه صياح الدّيكة الصّاخب الذي كان يشقّ الآفاق غير مبال بحاله. قادته قدماه المتعبتان دون وعي منه إلى فراشه الذي ملّه وملّ أغطيته ولحافه الأبيض. تهالك عليه آملا أن ينعس هذه المرّة، لكن دون جدوى. شعر بآلام حادّة في ظهره وكتفيه وكأنّما كان ممدّدا على صخر أو شوك. عد إلى المائة، عدّ إلى الألف...

تراءت له، فجأة، روضة، بسروالها الجينز الأزرق ومعطفها الصّوفي الأبيض، زهرة يفوح عطرها في شوارع المدينة، وتضيء بنورها أزقّتها الضيّقة. كانا يمشيان جنبا إلى جنب مرفوعي الهامة يهتفان أن تحيى الحريّة. كانت روضة، في خضمّ الحشد الذي ازدحمت به شوارع العاصمة، كالفراشة تحلّق في الفضاء الرّحب فتنير الطريق للجموع الغفيرة التي خرجت من بيوتها مطالبة بالحريّة والرّغيف والعيش الكريم.

كانت روضة تقفز حينا وتجري حينا آخر في حبور وجذل كشادن يرعى كلأ البريّة في طمأنينة وسلام وهو في حماية القطيع الذي كان قادته يراقبون الوضع بعين الحيطة والحذر. وحامت، فجأة، حول الجموع، وحوش كاسرة تتصيّد فرائسها من بين الضّعفاء في القطيع، الذي بات يسيطر على شوارع المدينة الواسعة وساحاتها الفسيحة. برزت أنيابها وسال لعاب الظّمإ والجوع من جوانب أفواهها الواسعة وتهيّأت للهجوم، غير أن زحف الحشود المتظاهرة كإعصار، بأجسادهم العارية ورؤوسهم المشدودة إلى السماء، بإقدام ورباطة جأش، أدخل في قلوبهم الجزع، فتقهقرت إلى جحورها مذعورة.

ضغط حمدي على يد روضة النّاعمة، فتملّكه شعور

*) كاتب، تونس

غريب بالأمان. سرى دفء يدها الصغيرة البضّة في جسمه فمنحه قوّة جبّارة شعر إثرها بكيانه ووجوده. لمعت سماء المدينة بعد أن انقشعت السّحب السّوداء الكثيفة التي كانت تحجب نور الشمس البهيج، وانبعثت من عيون المتظاهرين أنوار البهجة والارتياح وتراقصت أمامهم آمال واعدة بفجر جديد. وبدت المدينة في ذلك اليوم جنّة مزدانة بمئات الرّايات الخضراء والصّفراء والزّرقاء. توقّف حمدي عن السّير ونظر إلى روضة التي لا تزال يده تضغط على يدها. كانت عيناها النّجلاوان تغصّان بدموع فرحة وكانت وجنتاها تشعّان نورا ورديّا سماويّا. قرّبها إليه وعانقها. التحم بها، فتلاشى خوفه وزالت عقده وبدت له الدّنيا في غاية السّحر والجمال والشّفافية. نبت له جناحان، فانطلق يرفرف بهما في الفضاء الرّحب. أخذها معه. كانت خفيفة طازجة لذيذة كما لم تكن من قبل. قال لها، وهما يرقصان كفراشتين تحتفلان بقدوم ربيع حافل بالزّهر والنّوار:

ـ طيري، جنّحي، فهذا اليوم يومك يا عروسي، يا حياتي. أفيضي حبّك على هذه الجموع المشرئبّة أعناقها صوبك، فإنّك مبتغاي ومبتغاهم ومبتغى كلّ إنسان حالم عزيز.

اقتربت منه أكثر وهمست في أذنه بحنان ودلال وقد أحاطت بها هالة من نور:

ـ هذا يومي ويومك ياعزيزي ويوم كلّ من هبّ شاقا الآفاق ومخترقا الحدود. إنّه ليوم خالد يا حبيبي، وسيبقى محفورا في ذاكرة النّاس جميعهم لا تمحوه ريح ولا يبليه الزّمان. إنّه بداية الرّبيع، يا مناي ومرادي.

فجأة، انتفض من سريره كجرذ مذعور. لقد أفاقه صياح الدّيكة، نباح الكلاب السّائبة وشخير أبيه الذي يخترق الجدران. فتح عينيه، فلم ير سوى سواد حالك يهيمن على الغرفة التي بدت له كقبو لا يدخله نور الشّمس أو كزنزانة في تازمامرت.

الوصايا

سنية مدوري (*)

(1)

تأجّج...

فأنتَ سراجُ توضّأ بالحلمِ

أبيضَ، أبيضَ، مثلَ الكتابةِ

ثمّ اختفى،

داخلَ الأغنياتِ البسيطةِ

حدَّ الفناء...

(2)

توهّجْ...

سيُذْكي الزّمانُ لظاكَ.

وينفلقُ الفجرُ، أزرقَ، من مقلتيكَ.

فشَكّلْ من اللاّزوردِ دُرُوبًا، تجذ

وجهَ أمّكَ يُهديكَ سرَّ الضّياء...

(3)

توحّدْ...

وكُنْ وجعَ النّاي، بينَ أصابعِ

طفلٍ جريحٍ. وكُنْ كالفَراشِ

خجولاً. وكُنْ مثلَ أيقونةٍ

ضيّعتْ صوتَها في المدى،

ذاتَ قافيةٍ واشتهاء...

(4)

تمرّدْ...

وعانقْ بقايايَ. قُلْ لي: "أحبُّكِ"،

يَخضَوْضِرِ الماءُ في راحتيَّ...

وأعرفُ أنّي سأغرقُ في الصّمتِ

حينَ أراكَ، كعُصْفُورَةٍ وقعتْ

*) شاعرة، تونس

في شراكِ البهاءْ...

(5)

ورفرف...
لَعَلَّ الحمَامَ الّذي حَطَّ يومًا،
على كتفيكَ وطارَ،
أرادَ الغِناءْ...

(6)

وَحدّق...
كآلهةٍ في مرايا الحكايةِ،
تُبصِرُ خطَايَاكَ في الحُبِّ
[إن كنتَ هيّأتَ
بَعضَ الكلامِ الجميلِ،
لكلِّ النّسَاءْ...]

(7)

ولاَ تتَرَدَّدْ...
ـ صديقي ـــــ
فكلُّ اللّغاتِ ستَغدُو نساءً
يُبَدِّدْنَ صمتَكَ، هذا الغريبَ.
ويَرفَعْنَ صَوتَكَ، هذا المعذَّبَ،
كالنّجمِ في الظّلماتِ.
ويَهمِسنَ: "نحنُ حُرُوفُ الهجَاءْ..."

لعنة حمورابي

رشا فاضل (*)

دع أصابعك تنفلت بقيافة شيخوختها عن
المزلاج الأصم
ودع نظراتك الشاخصة بكامل طفولتها
تسدل ستائر العتمة
على جدرانه المعتقة بحنان الأرصفة الخاوية
فهو ليس الوطن الذي ظلل طفولتنا النائية
ورمى بسلامه فوق أغطية الفقراء
ونعاس البيوت الغافية في دفء الرغيف
وهو ليس الوطن الذي نزفناه عند قارعة
المدن الناعمة
ببداوة حزن كثيف
وهو أيضا
ليس المهد الذي أغوى جراحنا المتسكعة
على خرائط المنفى
بأن تلقي دماءها حبرا يضجّ بالقصائد العجاف
لاتصغِ لغواية القلم بعد اليوم
فحمورابي الذي أودعنا لعنة حروفه
ندم الآن
وهو يرتل آيات المغفرة
على ضوء المجنزرات
حين اكتشف أن شعبه لم يعد يعرف
القراءة والكتابة
إلا بمشارط الطب العدلي
فكف عن هذيانك يا كلكامش
فتعاويذ الموت تتلى كل صباح
ولاتفكر باجتراح الورق مرة أخرى

*) شاعرة، العراق

أو بفتح نافذة بيضاء يهرب منها طائر القصيدة
لئلا يشي الحبر بفصيلة دمك
فيعلقك الوطن بمقصلة قصائدك
ويحاكمك بتهمة الانتماء
لنخيله ومياهه وترابه
دع النسيان يرقى ذاكرتك العالقة
بين رحيل مضى .. وآخر سيأتي
بين رصاصة انغرست في جمجمة الحلم
وأخرى تتوسد الجهات الألف
بين وطن كان هنا
ووطن عالق هناك
مثلنا
نحن العالقين في براثن الانتماء
نقتات صورته المعلقة في النشيد المطرز باسمه
نتقلد نجومه المطفأة
نشهق بحمرته العارية فوق جلد الأرض
والأجساد المثقوبة الهوية
نلتف بسواد الأمهات
وهن يرتلن نشيد الفجيعة كل عيد
لنرتمي في خاتمة الحكاية
في قلب بياضه الفاقع
بياضه الفاجر
بياضه الأخرس
مثل أصواتنا
... حبرنا
الذي يخاف أن يتهجّى اسمه
إسمه الذي تخشاه المطارات
وصالات الترانزيت
وجوازات السفر التي تحترق خضرتها باليباس
كلما طاردتها حروفه
اسمه الذي نسيته المدارس
والصباحات
والأعياد
وصار نجما في المخافر
ولامعا في اللوائح السوداء
اسمه المطارد في الفضائيات والأرضيات
اسمه الذي تكسر خزف حروفه
على رخام الشواهد
وأضاع وجهه
في عتمة لثام
اختزل شموسه الألف
بسواد ليل
طويل

سَـلاَمًــا خُيُــولَ الشَّمْسِ ...

كمال قداوين (*)

هُوَ الـوَالِهُ الظَّمْـــآنُ يَهْـوَى تُرَابَهَا
وَيَـحْدُو بِرَغْمِ الهجْـرِ وَجْـدًا رِكَابَـــهَا

تَفَيَّــأَ مِنْهَــا فِي الهَجِيــرِ خَمِيلَةً
يُرَجِّي النَّـدَى لَوْ يَسْتَفِيءُ ثِيَابَـــهَا

إِذَا طَافَ وَادِي المِسْــكِ بَيْنَ كُرُومِهَا
تَأَرَّجَ فِي الأَعْطَــافِ يُغْوِي شِعَابَـهَا

أَرَى فِي بِلاَدِي النَّخلَ يَمْشِي مُكَبِّرًا
يُعَانِـقُ فِيهَــا هَامَــهَا وَقِبَــابَهَا

يَهُزُّ دَوَالِيـــهِ فَيَرْتَـــدُّ مُثْقَــلاً
يُخَضِّــبُ مِنْـهَا رَمْلَـــهَا وَتُرَابَهَا

وَيَـــتْلُو كِتَابَ الوَجْدِ مَا بَرَّحَ الهَوَى
أَمَا رَضَعَ العُشَّــاقُ قَبْلِي رُضَابَهَا؟

سَلاَمًا سَوَارِي البَرْقِ تُسْرِجُ شُهْبَهَا
فَتُوقِدُ مِنْـهَا غَيْمَـــهَا وسَحابَهَا

سَلاَمًا سَمَاءَ اللَّهِ تَبْعَـثُ رُسْلَهَا
وَ تُقْــرِىءُ كُلَّ العَالَمِينَ كِتَـابَهَا

سلاَمًا رِيَاحَ الفِغلِ فِي مَوْكِبِ المُنَى
تَدَاعَتْ لَهَا الرَّايَـاتُ تَنْضُـو حِرَابَهَا

سَـلاَمٌ عَلَى الأَهْلِينَ أَيـنَ مَـضَارِبٌ
إِليهَا مَطَايَــا البَـرْقِ مَدَّتْ رِقَـابَهَا

---

*) شاعر، تونس

سلامًا كُفوفَ الماءِ تَعجنُ خُبزَهَا
سلامًا طُبولَ الدَّهـرِ تَقرعُ بَابَهَا

ذَكرتُ بهَا الأغوارَ في قاحِلِ المَدَى
فَهاجتْ فُصولَ باكِياتٌ شبَابَهَا

سلامًا خُيولَ الشَّمسِ يا صَهوَةَ الفدَا
ويَا جُرحَنا المَفتوحَ أدمَى رِكَابَهَا

تَعِبنَا مِنَ الأيَّامِ نُحصِي فُصولَهَا
وعُدنَا إلى الأوْطانِ نَرثِي غِيابَهَا

إذا نَظَرَ الإثمُ الكَبِيرُ لِبَابِهَا
شَكَا لِرِبَاطِ الخَيلِ مِمَّا أصابَهَا

تَنُوءُ بهَا الأزحامُ في كُلِّ هَجعَةٍ
وتَغنُو لَها الأوجَاعُ تُغدِقُ صَابَهَا

كأنَّ الرِّياحَ الذَّارياتِ تَبِيدُهَا
وعَزفَ بُروقِ المَوتِ كانَ عِقابَهَا

سلامًا خُيولَ الأهلِ يا مَزِقَ الرَّدَى
ويا ليلَنَا المَغرورَ يَخدُو غُرابَهَا

تَقضَّى زَمانٌ كَمْ ضَفَرنَا عُقودَهُ
وغابَتْ عُهودٌ كَمْ خَبزنَا عُجَابَهَا

أجيءُ وأغدُو بَينَ طَرفٍ وغَفوَةٍ
أُرَتِّبُ فَوضَى الدَّهرِ أسلُو عِتَابَهَا

وأنأى بِطَرفِي في العَرَاءِ مُحدِّقًا
فأحسُدُ أطبَاقَ الذُّهولِ ذُبَابَهَا

على قَلَقٍ رِيحِي وخَوفِي مَطِيَّتِي
وزَادِي صَدِيدُ الوَقتِ يُزجِي عذَابَهَا

وألمحُ وجهَ الذُّعرِ يُغوِي كَتَائِبِي
وأُبصِرُ سيفَ النَّارِ يَخدُو رِقابَهَا

وتَغفُو عُيونُ اللَّيلِ والخَطوُ مُثقَلٌ
وتأبَى المَطايَا أن تَحُثَّ رِكَابَهَا

إلى نَارِ أهلِي قد حَزَمتُ حَقائِبِي
وغَلَّقتُ أسوارِي أَرُدُّ ذِئابَهَا

وأشعَلتُ في الهَيجاءِ مَوجَ كَتَائِبِي
ونازَلتُ بَيدَائِي ورُضتُ شِعَابَهَا

وعُدتُ قليلَ الزّادِ ظَمـآى دَفاتِري
كأنّي أنا الجُـوعُ الذي دقَّ بَابَهَا

فَلاَ الأهلُ أهلِي لا النُّسورُ قصائِدِي
و لا فَضلَةَ النُّدمَانِ أُعطَى شَـرَابَهَا

و لا العزمُ مَشبُـوبٌ ولا القلبُ وَالِـهٌ
ولا الوِدُّ مَـوْصُـولٌ يُجِيـرُ مُصَابَـهَا

تَشظَّى جَنَاحُ الرُّوحِ في سَاحِلِ اللّظَى
فَجَـاءَ المَنـايَا مُستَفِيـنًا تُرَابَهَـا

يُـوَزِّعُ أشْتَـاتِي فَبَعْضِـي مُنَـازِعٌ
لِبَعْضِي وبَعْضِي مستَعِيـرٌ ثِيَـابَهَا

وبَعْضِي على الأعْتَابِ يَرْغُـو مُعَمَّدًا
بِعُشبِ الذُّهُولِ المُرِّ يَرْعَى ذِئَابَهَا

ولَـوْلاَ فُتَـاتٌ لِلشَّـرَابِ بِدَوْرَقِـي
لأطْلَقْتُ خَيْلِي ما سَأَلْتُ غِيَـابَهَا

ولكِن هُوَ المـاءُ الذِي لَيسَ يَنْتَهِي
فأنْهَـارُ ودِي كَمْ أَبَـاحَتْ شَرَابَـهَا

أجِيءُ وحِيدًا "كُلّما قِيلَ مَن فَتَى"
أَخُبُّ إلى الأسْـوَارِ أخرُسُ بَـابَـهَا

وأعْلُو سماءَ الغَيْمِ في غَبَشِ الرُّؤَى
لأُطلِقَ نَهْرَ الضَّـوْءِ يَغْشَـى رِحَابَهَا

كَأنِّي أرَانِـي طَالِعًـا مِن قَمَاقِمِي
بِسَاطِي جَنَاحُ البَرْقِ يَرْقَى سَحَابَهَا

أُرَاوِدُ في قَرطَاجَةَ العِشقِ والمُنَى
وأمْلأُ من أكْـوَابِ وَجْدِي قِـرَابَـهَا

إلَيهَـا يَدُ الأيَّـامِ تَبْسُطُ كَفَّـهَا
فَتُسْرِجُ منها عِيسَـهَا و وِطَـابَـهَا

هِيَ الدَّارُ بِالأشْـوَاقِ تَصْهَلُ رِيحُهَا
وتَحْدُو لَيَالِيـهَا و تُغْـوِي شبَـابَهَا

"سَيَذْكُـرُهَا قَوْمِي إذا جَدَّ جِدُّهُمْ"
ويَـأْتُونَ أفْـوَاجًا يَدُقُّـونَ بَـابَهَا

وتَقْتَبِسُ الأمْـدَاءُ مِنهُمْ نَشِـيدَهَا
"وتَسْتَـرْجِعُ الأيّامُ حَتمًا صَوَابَهَا"

اشتــــراك

ترحب إدارة تحرير مجلّـة الحياة الثقافيّـة بكل من يرغب في الاشتراك فيها وتدعوه أن يعتمد هذا الأنموذج وملأه بغاية الدقّـة والوضوح ثم إرساله إلى عنوان المجلّـة مع نسخة من وسيلة الدّفع.

مع الشكر على حسن تعاونكم

- ✂ - - - - - - - - - - - - - - - - -

اشتــــراك

الاسم واللّقب : ....

العنوان : ....

الترقيم البريدي : .... **الهاتف :** ....

عدد نسخ الاشتراك : .... (اشتراك سنوي لعشرة أعداد : 20,000 د)
(عشــرون دينــارا تونسيــا أو ما يعـادلها)

يتمّ إرسال الاشتراك بواسطة حوالة بريديّـة أو صك بنكي بالحساب الجاري للمجلّـة بالبريد رقم : 17001000000004749987 اللجنة الثقافية الوطنيّـة (الحياة الثقافيّة).

عنوان المجلّـة : 59، شارع 9 أفريل - تونس - الهاتف : 921 561 71 - 443 260 71